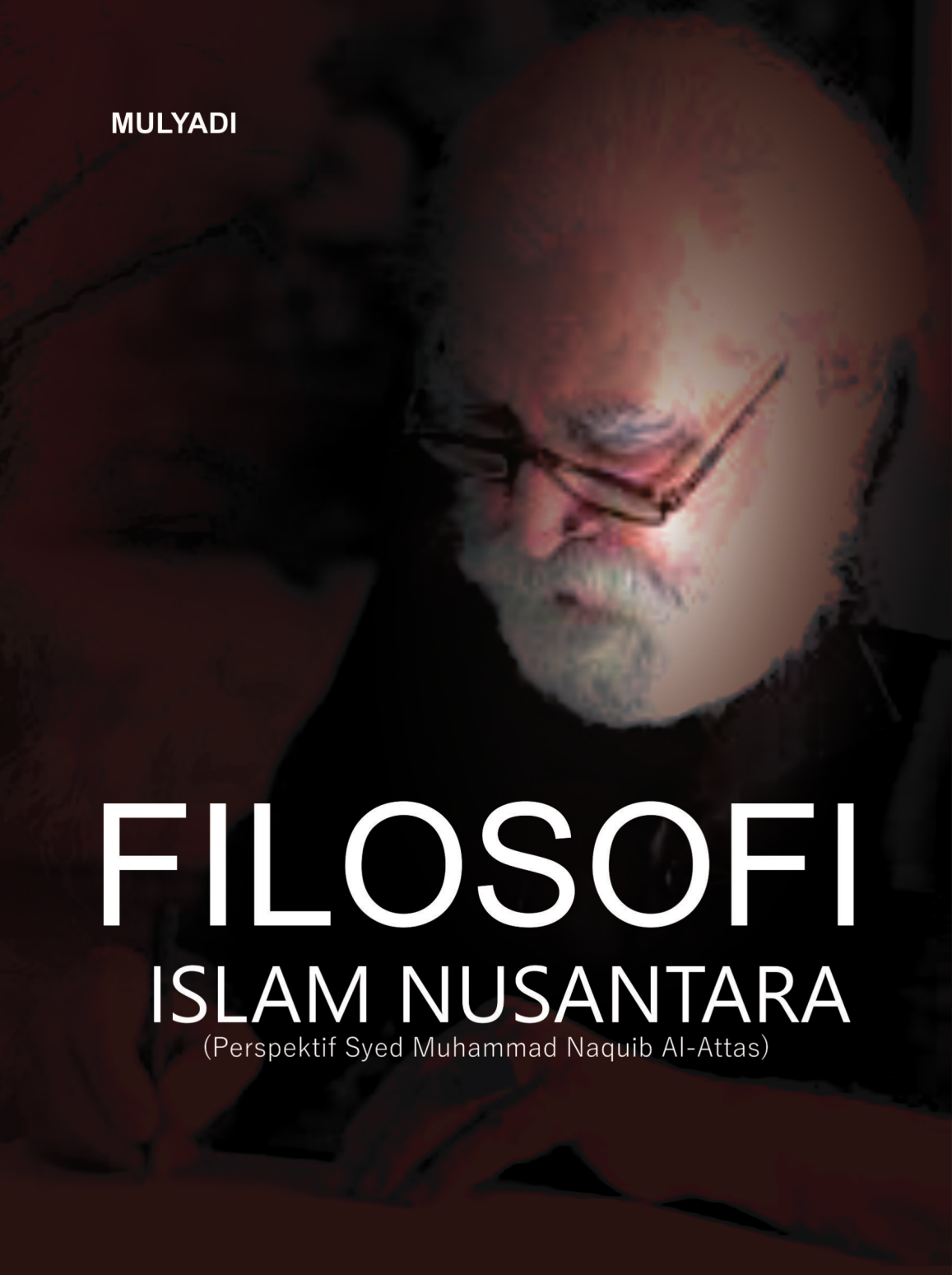
MULYADI



FILOSOFI
ISLAM NUSANTARA
(Perspektif Syed Muhammad Naquib Al-Attas)

UNIMAL PRESS

universitas
MALIKUSSALEH

FILOSOFI ISLAM NUSANTARA

Perspektif Syed Muhammad Naquib Al-Attas

universitas
MALIKUSSALEH

MULYADI

FILOSOFI ISLAM NUSANTARA

Perspektif Syed Muhammad Naquib Al-Attas

UNIMAL PRESS

Judul: **FILOSOFI ISLAM NUSANTARA,** Perspektif Syed Muhammad Naquib Al-Attas
xvi + 106 hal., 15 cm x 23 cm

Cetakan Pertama: September, 2018
Hak Cipta © dilindungi Undang-undang. *All Rights Reserved*

Penulis:
MULYADI

Editor:
MISWARI

Perancang Sampul:
Penata Letak: Eriyanto
Pracetak dan Produksi: **Unimal Press**

Penerbit:

UNIMAL PRESS

ISBN 978-602-464-030-9

Unimal Press
Jl. Sulawesi No.1-2
Kampus Bukit Indah Lhokseumawe 24351
PO.Box. 141. Telp. 0645-41373. Fax. 0645-44450
Laman: www.unimal.ac.id/unimalpress.
Email: unimalpress@gmail.com

ISBN: **978–602–4640-30-9**

Dilarang keras memfotocopy atau memperbanyak sebahagian atau seluruh buku ini tanpa seizin tertulis dari Penerbit

Kata Pengantar

Puji dan syukur peneliti panjatkan ke hadhirat Allah SWT., yang telah melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya kepada peneliti, sehingga dapat menyelesaikan buku yang berjudul "Islam Nusantara: Perspektif Syed Muhammad Naquib Al-Attas". Salawat beserta salam, peneliti sampaikan kepada junjungan alam, Nabi Muhammad SAW., beserta keluarga dan para sahabat beliau yang telah menyampaikan petunjuk-Nya sehingga memudahkan umat manusia dalam mencari kebenaran dan memahami makna kehidupan.

Buku ini awalnya adalah sebuah tesis yang ditulis untuk melengkapi tugas-tugas dan memenuhi syarat-syarat guna memperoleh gelar Megister Agama (M.A) pada Program Studi Ilmu Agama Islam, Konsentrasi Pemikiran dalam Islam, Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry, Darussalam-Banda Aceh. Selama menyelesaikan karya ini, penulis banyak mengalami tantangan dan rintangan, namun berkat bantuan, usaha, do'a, dan motivasi dari berbagai pihak, Tesis ini dapat terselesaikan. Peneliti mengucapkan banyak terimakasih sedalam-dalamnya kepada:

- Prof. Dr. Misri A. Muchsin. M.Ag. sebagai pembimbing I dan Dr. Damanhuri Basyir, MA. sebagai pembimbing II yang telah banyak meluangkan waktu, menyumbangkan tenaga dan pikiran untuk membimbing dan mengarahkan;
- Dr. T. Safir Iskandar Wijaya, MA. dan Dr. Fuad Ramly, M. Hum. yang telah memberikan banyak masukan demi terwujudnya kesempurnaan;
- Prof. Dr. Rusjdi Ali Muhammad, S.H. selaku Direktur Pascasarjana UIN Ar-Raniry, dan Dr. Salman Abdul Muthalib, Lc., M.Ag. selaku Wakil Direktur Pascasarjana UIN Ar-Raniry, peneliti mengucapkan banyak terimakasih;
- Keluarga besar, Ibunda tercinta Sakinah, Kak Fitri, Er, Linda, Abang Bahagia Idris, Ambia, Hamdani, Jamani, Ilyus, Rahmad BG, Ma Bereuleng (Adrami), Nyakmu, Juliana, Windayani, yang terus memberikan motivasi untuk segera menyelesaikan Tesis ini;
- Abang senior Drs. Rusli M. Jamal, Azwar Ag, M. Ridha, Jasmadi, yang telah memberikan banyak masukan serta memberikan banyak pengalaman berharga tentang bagaimana menjalani kehidupan di Aceh, dan juga banyak memberikan kesempatan untuk meminjamkan buku-buku referensi untuk melengkapi data-data dalam Tesis ini;

- Sayed Muhammad Ichsan (Habib) dan Ramly (Cibro), sahabat sekaligus abang bagi peneliti yang memberikan ide-ide cemerlang dalam berdiskusi, mengarahkan, mengoreksi, dan banyak meminjamkan buku-buku rujukan selama menyelesaikan Tesis ini;
- Arroni Walechsa dan Ustad Wahyu Ichsan, yang selama ini telah memberikan motivasi, dorongan, semangat, dan dukungan moril dan materil kepada peneliti selama penyelesaian Tesis ini;
- Sahabat jurusan Pemikiran Dalam Islam: Bu Ningsih, Fitri, Mizra, Icha, Munazir, Khairul Laweng, Sabrun, Khairil Mizwar, Yasir, Idham, Irvan, Alfian, juga sahabat jurusan Sejarah: Sri, Nukman, Fazrijal, Rika, Rahmad dan kawan-kawan, yang selama ini bersama-sama dengan penulis dalam menuntut ilmu;
- Kepada seluruh Staf Akademik, Staf Pepurtakaan Pascasarjana UIN Ar-Raniry, yang telah memberikan pelayanan berbagai pengurusan dan pengarahan untuk kepentingan administrasi dalam menyelesaikan karya ini.

Tualang Cut, September 2018
Penulis

Mulyadi

Pengantar Editor

Pembiaran atas berbagai paham keagamaan yang begitu liar dan bebas pasca Reformasi menyebabkan pemerintah sadar bahwa mereka harus turun tangan untuk menangani keliaran-keliaran itu karena bila terus dibiarkan, gerakan-gerakan keagamaan yang berpandangan literalistik dapat mengancan keutuhan negara. Banyak di antara paham-paham keagamaan ini menggantikan falsafah negara yakni Pancasila dengan paham doktin keagamaan yang sempit. Paham-paham liar itu menganggap, Pancasila itu bertentangan dengan Islam. Pancasila dipandang sama dengan thaghut yang sebenarnya makna aslinya dalam teks agama bersifat sanga abstrak.

Salah satu upaya negara mengatasi paham keagamaan yang liar itu adalah dengan mengggaungkan Islam Nusantara yang dianggap sebagai prinsip beragama kaum Muslim Nusantara yang sangat terbuka dan apresiatif terhadap nilai-nilai lokal di belahan manapun di bumi Nusantara. Islam Nusantara sebenarnya adalah pemahaman Islam yang telah dibangun oleh para pemikir Muslim seperti Nurcholish Madjid, Ahmad Syafi'i Ma'Arif, Saiful Muzani, Azyumardi Azra, Quraish Shihab, Said Aqil Siraj, Abdurrahman Wahid, Syed Muhammad Naquib Al-Attas dan lainnya.

Terdapat banyak teori tentang asal usul Islamisasi Nusantara. Sebagian mengatakan melalui India, sebagian meyakini melalui Arabia dan ada yang mengatakan melalui Persia. Ada juga yang meyakini masyarakat Nusantara diislamkan langsung oleh Ali bin Abi Thalib. Prosesnya adalah ketika Ali ke Yaman untuk beberapa tahun. Sementara itu, banyak pelaut Nusantara yang berdestinasi dan transit di Yaman untuk berdagang. Melalui para pedagang itu, Islam disebarkan ke Nusantara oleh masyarakat Nusantara sendiri. Hal ini memiliki kemungkinan karena ketika gelombang pendakwah Islam masuk ke Nusantara, agama Islam tidak menjadi asing bagi masyarakat. Terlepas dari berbagai teori itu, pastinya semua pengkaji proses masuknya Islam ke Nusantara sepakat bahwa Islam Nusantara adalah Islam yang datang dengan jalur damai, berhamoni dengan kebudayaan lokal dan bersifat terbuka.

Dalam buku ini, sebelum masuk pada inti pembahasannya, Mulyadi mengkaji berbagai teori masuknya Islam ke Nusantara. Dia memperdebatkan berbagai teori baik yang dikemukakan oleh para peneliti orientalis maupun peneliti lokal seperti Hamka, Azra dan Al-Attas. Syed Muhammad Naquib Al-Attas yang menjadi objek kajian dalam buku ini meyakini Islam masuk ke Nusantara melalui Arab. Dia

tidak sependapat dengan pandangan Islam masuk melalui India karena dalam Islam Nusantara, tidak terdapat unsur Islam India. Menurutnya, Islam Nusantara lebih bersifat Timur-Tengah, bukan Anak Benua.

Terma Islam Nusantara juga adalah fokus masyarakat NU dalam menyadarkan masyarakat bahwa identitas Islam di Indonesia adalah identitas keberagamaan yang berbeda dengan varian Islam lainnya di Dunia. Islam Nusantara adalah Islam yang damai, harmonis dan terbuka sesuai dengan karakter masyarakatnya. Narasi Islam Nusantara selanjutnya diapresiasi pemerintah sehingga muncullah bebagai penelitian untuk mengeksplorasi identitas Islam Nusantara. Tujuan utamanya tentu adalah ingin menyadarkan masyarakat untuk menolak model keberagamaan yang literalistik karena berpotensi pada pemahaman Islam yang radikalistik. Paham keagamaan radikal ini sangat berbahaya karena dapat mengancam keutuhan bangsa dan berpotensi terjadinya perpecahan antar umat beragama di Indonesia.

Di antara perbedaan penting antara Islam Nusantara dengan Islam lain, seperti di Arab adalah, Islam Nusantara sangat apresiatif terhadap budaya lokal. Islam Nusantara adalah Islam yang sangat harmonis dan apresiatif terhadap budaya lokal. Di samping itu, paham fikih Islam Nusantara tidak dapat dilepaskan dengan tasawuf. Tasawuf adalah unsur Islam Nusantara yang sangat urgen. Bahkan Muhammadiyah yang sebelumnya tidak telalu apresiatif terhadap tasawuf mulai terbuka dan menerima ajaran tasawuf tertentu. Sebenarnya kader Muhammadiyah banyak yang sangat apresiatif terhadap tasawuf. Hamka adalah representasi ideal untuk itu.

Mulyadi dalam buku ini mengingatkan bahwa pemahaman Islam Nusantara tidak boleh hanya pada permukaan atau gejala-gejala luarnya saja. Dalam pandangannya, Islam Nusantara memiliki historitas panjang dan filosofis. Mulyadi berusaha mengeksporasi pemikiran Al-Attas dengan tujuan untuk dapat mengetahui akar Islam Nusantara. Dengan mengkaji pemikiran Al-Attas tentang Islamisasi Nusantara, Mulyadi menemukan bahwa identitas Islam Nusantara sanga unik dan berbeda dengan pola keberislaman masyarakat di berbagai belahan bumi lain.

Di antara keunikan itu adalah Islam Nusantara besifat sangat sufistik. Prinsip-prinsip kesufian sangat kental terasa dalam praktik keberislaman masyarakat Nusantara. Sikap pernghormatan yang sangat tinggi kepada guru dan orang-orang suci, baik yang masih hidup dan telah meninggal merupakan bagian wujud Islam Nusantara. Penghormatan kepada nisan-nisan orang suci merupakan

sebuah budaya yang terawat dengan baik dalam praktik Islam Nusantara.

Dari kajian atas pemikiran Al-Attas, Mulyadi menemukan bahwa Islam Nusantara bersandar pada metafisika sufi, khususnya tasawuf falsafi sebagai basis ontologis pemahaman keislaman. Metafisika wujud yang dikembangkan oleh 'urafa Nusantara seperti Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Al-Sumatrani telah berhasil mewujudkan Islam yang damai, harmonis dan terbuka. Metafisika sufi yang dimaksud tidak kontradiktif dengan paham metafisika dari pemahaman-pemahaman lainnya karena itu sangat sesuai dengan prinsip dasar perenungan manusia.

Pendekatan esoterik yang dikembangkan kaum sufi falsafi juga sangat sesuai dengan pendekatan keyakinan-keyakinan lokal. Pendekatan ini cendrung mencari persamaan dari berbagai keyakinan. Dalam pendekatan ini, agama lebih didayagunakan sebagai pemenuh hasrat spiritual manusia daripada memformulasikannya sebagai sistem hukum untuk menjerat manusia-manusia yang dianggap tidak sejalan dengan model keberagamaan tertentu.

Objektivisi dan komunikasi metafisika sufi juga menggunakan bahasa simbolis bergaya puitis. Sistem ini dapat membuat masyarakat menjadi mudah menerima ajaran agama dan menemukan keindahan dalam agama. Gaya sastrawi ini lebih sesuai bagi masyarakat Nusantara daripada kaidah-kaidah filsafat yang begitu sulit dipahami semua kalangan. Sebab itulah Islam menjadi agama yang menyentuh semua lapisan masyarakat.

Melalui pendekatan sufistik, Islam berhasil menjadi pandangan hidup dan sistem sosial masyarakat Muslim Nusantara. Doktrin ini terus terwarikan hingga hari ini sehingga masyarakat Muslim Nusantara tetap menjadi masyarakat yang relijius, terbuka dan harmonis. Pengaruh penting lainnya yang tidak dapat dipungkiri adalah terwujudnya bahasa melayu yang sebelumnya hanya sebagai bahasa sastrawi menjadi bahasa yang juga ilmiah.

Pengaruh lainnya dari keberhasilan Islam Nusantara yang masih sangat penting hingga hari ini adalah terwujudnya masyarakat Muslim yang tidak menutup diri dari perkembangan dunia namun sekaligus memiliki daya proteksi yang tinggi terhadap usaha-usaha sekularisme dengan tetap menjaga sekularitas, terhindar dari liberalisme dengan tetap menjaga semangat liberatif dan menghindari pluralisme dengan tetap menjunjung tinggi pluralitas.

Dan yang tidak kalah penting adalah, Islam Nusantara dapat menjadi rujukan Islam ideal di bumi Nusantara untuk menyingkirkan paham keagamaan yang besifat radikal dan ekstrim. Radikalisme dan ekstrimisme bukanlah sifat keberagaan khas masyarakat Indonesia. Islamnya masyarakat Indonesia adalah Islam Nusantara yang harmonis dan berkemajuan.

Tanah Jambo Aye, Aceh Utara,
12 Agustus 2018

Editor,
Miswari

Pedoman Transliterasi

- **Konsonan**

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	-	Tidak Dilambangkan
ب	Ba’	B	Be
ت	Ta’	T	Te
ث	Sa’	TH	Te dan Ha
ج	Jim	J	Je
ح	Ha’	Ḥ	Ha (dengan titik dibawahnya)
خ	Ka’	Kh	Ka dan Ha
د	Dal	D	De
ذ	Zal	DH	Zet dan Ha
ر	Ra’	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	SH	Es dan Ha
ص	Sad	Ṣ	Es (dengan titik di bawahnya)
ض	Dad	Ḍ	D (dengan titik di bawahnya)
ط	Ta’	Ṭ	Te (dengan titik di bawahnya)
ظ	Za	Ẓ	Zet (dengan titik di bawahnya)
ع	‘Ain	‘-	Koma terbalik di atas nya
غ	Gain	GH	Ge dan Ha
ف	Fa’	F	Ef
ق	Qaf	Q	Qi
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Wawu	W	We
ه/ة	Ha’	H	Ha
ء	Hamzah	’-	Apostrof
ي	Ya’	Y	Ye

- **Konsonan yang dilambangkan dengan *W* dan *Y*.**

wad’	وضع
‘iwad	عوض
Dalw	دلو
Yad	يد
ḥiyal	حيل
ṭahī	طهي

- **Mād dilambangkan dengan *ā*, *ī*, dan *ū*. Contoh:**

Ūla	أولى
ṣūrah	صورة
Dhū	ذو
Īmān	ايمان
Fī	في
Kitāb	كتاب
siḥāb	سحاب
Jumān	جمان

- **Diftong dilambangkan dengan *aw* dan *ay*. Contoh:**

awj	اوج
nawm	نوم
law	لو
aysar	أيسر
shaykh	شيخ
‘aynay	عيني

- **Alif (ا) dan waw (و)**
  Ketika digunakan sebagai tanda baca fonetik yang bermakna tidak dilambangkan. Contoh:

Fa‘alū	فعلوا
Ulā’ika	أولائك
ūqayah	أوقيه

- **Penulisan *alif maqsūrah* (ى)**
  yang diawali dengan baris fatḥaḥ (◌َ) ditulis dengan lambang .ā :hotnoC

ḥatta	حتى
maḍá	مضى
kubrá	كبرى
muṣṭafá	مصطفى

- **Penulisan *alif maqṣūrah* (ى)**
  yang diawali dengan baris *kasrah* (ِ) ditulis dengan *ī*, bukan *īy*. Contoh:

Raḍī al-Dīn	رضى الدين
al-Miṣrī	المصري

- **Penulisan ة (t**ūbram ‘ā**ṭah)**
  Bentuk penulisan ة (tūbram ‘āṭah) terdapat dalam tiga bentuk, yaitu: Apabila ة (tūbram ‘āṭah) terdapat dalam suku kata, dilambangkan dengan ه (hā’). Contoh:

ṣalāh	صلاة

  Apabila ة (tūbram ‘āṭah) terdapat dalam dua kata, yaitu sifat dan yang disifati (*ṣifat mawṣūf*), dilambangkan ه (hā’). Contoh:

al-Risālah al-bahīyah	الرسالة البهية

  Apabila ة(tūbram ‘āṭah) ditulis sebagai *muḍāf* dan *muḍāf ilayh*, maka *muḍāf* dilambangkan dengan “t”. Contoh:

wizārat al-Tarbiyah	وزارة التربية

- **Penulisan ء(hamzah)**
  Penulisan hamzah terdapat dalam bentuk, yaitu:
  Apabila terdapat di awal kalimat ditulis dilambangkan dengan “a”. Contoh:

Asad	أسد

  Apabila terdapat di tengah kata dilambangkan dengan “ ’ “. Contoh:

Mas’alah	مسألة

- **Penulisan ء (hamzah) *waṣal* dilambangkan dengan “a”.**
  Contoh:

Riḥlat Ibn Jubayr	رحلة ابن جبير
al-Istidrāk	الإستدراك
kutub iqtanat’hā	كتب أقتنتها

- **Penulisan *shaddah* atau *tashdīd* terhadap.**
  Penulisan *shaddah* bagi konsonan waw (و) dilambangkan dengan ”ww “(dua huruf w). Adapun bagi konsonan yي)‘ā) dilambangkan dengan ”yy “(dua huruf y). Contoh:

quwwah	قوة
‘aduww	عدو
shawwal	شوال
jaw	جو
al-Miṣriyyah	المصرية
ayyām	أيام
quṣayy	قصي
al-kashshāf	الكشاف

- **Penulisan alif lām (**ال**)**
  Penulisan ال dilambangkan dengan ”al- ”baik pada ال shamsiyyah maupun ال qamariyyah. Contoh:

al-kitāb al-thānī	الكتاب الثاني
al-ittiḥād	الإتحاد
al-aṣl	الأصل
al-āthār	الآثار
Abū al-Wafā	ابوالوفاء
Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah	مكتبة النهضة المصرية
bi al-tamām wa al-kamāl	بالتمام الكمال
Abū al-Layth al-Samarqandī	ابو الليث السمرقندي

  Kecuali : ketika huruf ل berjumpa dengan huruf ل di depannya, tanpa huruf alif (ا), maka ditulis ”lil“. Contoh:

Lil-Sharbaynī	للشربيني

- **Penggunaan “’ “ untuk membedakan antara** د **(dal) dan** ت **(t** (ā ه >> yang beriringan dengan huruf **>> (hā) dengan huruf** ذ **(dh) dan** ث **(th).**
  Contoh :

Ad’ham	أدهم
Akramat’hā	أكرمتها

- **Tulisan Allah dan beberapa kombinasinya**

Allah	الله
Billāh	بالله
Lillāh	لله
Bismillāh	بسم الله

Daftar Isi

Kata Pengantar v
Pengantar Editor vii
Pedoman Transliterasi xi
Daftar Isi xv

BAB I
PENDAHULUAN 1
BAB II
TEORI TENTANG ISLAM NUSANTARA 17
- Teorisasi Islam Nusantara 17
- Wajah Islam Nusantara yang Termanifestasikan dalam Kelompok Agama 29
- Muhammadiyah 30
- Nahdlatul Ulama (NU) 34
- Tinjauan Kritis Terhadap Islam Nusantara 40

BAB III
SYED MUHAMMAD NAQUIB AL-ATTAS DAN PERGERAKAN INTELEKTUAL 45
- Riwayat Hidup, Pendidikan dan Karya 45
- Pengaruh Pemikiran Al-Attas 48
- Konsep Pendidikan Al-Attas 51

BAB IV
PANDANGAN AL-ATTAS TERHADAP ISLAM NUSANTARA 59
- Islam yang Berbasis pada Metafisika Sufistik 59
- Pengaruh Metafisika Sufi dalam Beberapa Fase Islamisasi 69
- Periode Awal, Pengenalan Akidah dan Syari'at Islam (578-805 H/1200-1400 M) 70
- Periode Kedua, Kelanjutan dari Periode Awal yaitu Pengajaran Syari'at Berlanjut ke Metafisika Sufi (Tasawuf) (803-1112 H/1400-1700 M) 72
- Periode Ketiga, Pengekalan dari Periode Awal dan Kedua di Tengah Pengaruh Budaya Barat (1112 H/1700 M) 80
- Bahasa Arab-Melayu dalam Islam Nusantara 83
- Islam Nusantara dalam Wajah Kekinian 87

BAB V
KESIMPULAN 97

DAFTAR PUSTAKA 99

BIOGRAFI PENULIS 106

BAB I
PENDAHULUAN

Perdebatan mengenai proses pembumian Islam di Nusantara terus bergejolak hingga sampai saat ini. Beberapa tulisan di media massa kembali memperdebatkan mengenai Islamisasi serta Islam apakah yang sebenarnya yang ada di Nusantara. Satu pendapat menyebutkannya bahwa Islam Nusantara adalah Islam permukaan, yaitu Islam yang dipahami dan diartikan hanya sebatas kulit luar dari ajarannya, berupa syiar, dan hiruk-pikuk seremonial yang disandingkan dengan aktivitas ibadah formal Islam. Hal ini dijadikan suatu tolak ukur kecemerlangan, kejayaan, dan heroisme Islam dalam masyarakat penganutnya. Pendapat lain mengenai Islam di Nusantara adalah Islam Fansurian yaitu sebuah proses pengislaman yang dibungkus dengan sufisme dan membangun tamadun masyarakat dengan konstitusi akhlak sosial (bio-etik) dan akhlak personal (revolusi mental).

Di sisi lain, Teuku Zulkhairi memberikan tanggapan yang berbeda mengenai Islam yang memakai embel-embel Nusantara, sebab menurutnya dapat berpotensi mereduksi ajaran Islam karena harus menyesuaikan diri dengan tradisi Nusantara. Selain hal di atas, Islam Nusantara merupakan Islam yang berwajah konstektual dengan berbagai aspek budaya, kesenian, proses belajar maupun pergaulan. Analisis spekulatif tersebut memunculkan perdebatan yang signifikan terhadap bagaimana sebenarnya Islam di Nusantara.

Argumentasi-argumentasi tersebut menjadi suatu masalah terhadap bagaimana sebenarnya Islam di Nusantara dan bagaimana proses, hakikat Islam Nusantara, serta pembumiannya sehingga masyarakat Nusantara memiliki identitas keislamanya yang utuh.

Belum lama ini, sebelum argumentasi tersebut muncul, setidaknya ada pengaruh dari Istana Negara Republik Indonesia yang mencoba memperkenalkan Islam bercorak Nusantara dalam bentuk lantunan ayat Al-Qur'an yang menggunakan langgam Jawa. Hal ini mengindikasikan bahwa Islam Nusantara memiliki suatu sisi bangunan epistimologis tersendiri dalam menerapkan nilai-nilai Islamnya. Argumentasi tersebut memberikan pandangan bahwa corak Islam Nusantara dapat didefinisikan sebagai Islam yang dapat menyesuaikan diri dengan masyarakatnya. Nusantara dalam

perspektif ini bukan hanya sebagai sebuah konsep geografis (kawasan) semata, melainkan Nusantara merupakan *encounter culture* (pusat pertemuan budaya) sehingga memunculkan tata nilai yang khas.

Menurut Said Aqil Siroj bahwa Islam Nusantara bukan merupakan sebuah konsep geografis semata melainkan konsep filosofis yang membentuk nilai, cara pandang, pola pikir dalam melihat tatanan budaya dan antropologis. Pola Islam yang telah menyesuikan diri dengan masyarakat Nusantara tersebut serta campuran berbagai latar belakang budaya, menyebabkan Islam yang datang mesti dapat menyesuaikan diri dengan budaya Nusantara. Hal ini secara tidak langsung mengisyaratkan bahwa Islam Nusantara lebih bersifat lembut, sosial, serta toleran dibandingkan dengan Islam orang Arab yang terkesan keras, panas, dan jauh dari toleransi.

Perdebatan mengenai Islam di Nusantara terus berkembang sampai saat ini. Perdebatan tersebut semestinya tidaklah langsung mencari serta menemukan definisi Islam Nusantara, akan tetapi mesti melihat kembali fakta sejarah tentang bagaiman Islam masuk serta menjadi bagian dari masyarakat Nusantara. Menelaah hal tersebut dibutuhkan diskursus panjang serta dukungan data sejarah untuk menemukan bagaimana proses Islam masuk serta membentuk pemahaman religius yang dominan di Nusantara.

Pendapat sebahagian besar akademisi dalam dan luar negeri serta orientalis secara historis dalam merumuskan Islam di Nusantara masih menjadi perdebatan. Mereka menilai Islam Nusantara merupakan manifestasi dari lapisan tipis peradaban yang telah ada sebelumnya. Sarjana Belanda seperti Van Leur dan Schrieke berpandangan bahwa agama Hindu dan Buddha memiliki pengaruh yang besar ketimbang Islam. Seperti yang dikutip oleh Azra, Van Leur berpendapat bahwa masuknya Islam di Nusantara tidak membawa perubahan mendalam sehingga tidak memengaruhi kondisi peradaban yang telah ada sebelumnya, baik secara sosial, ekonomi, tatanan negara maupun perdagangan.

Kutipan yang sama dilakukan oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas bahwa Van Leur melihat tingginya suatu peradaban terletak pada ketinggian nilai seni dan estetik. Pada berbagai peninggalan seperti candi, pahatan-pahatan batu, tugu-tugu, dan berbagai jenis wayang tersimpan kehalusan seni yang mencirikan peradaban yang bernilai tinggi. Analisis Van Leur terkesan sangat melemahkan peranan Islam di Nusantara. Al-Attas menambahkan bahwa Winstedt mengatakan pengaruh yang ditanamkan Islam sangatlah terbatas, itu

pun sudah tercampur dengan keyakinan agama Hindu dan Buddha. Sebagaimana dikutip oleh Azra, London mengatakan bahwa Islam di Nusantara hanyalah lapisan tipis yang terdapat di atas kebudayaan lokal.

Para orientalis di atas banyak terpengaruh oleh tulisan-tulisan Snouck Hurgronje sehingga mereka terkesan memerkecil peranan Islam Nusantara. Beberapa sarjana ini melihat bahwa Islam Nusantara bercorak Hindu-Buddha yang sudah melewati proses Islamisasi yang belum selesai. Al-Attas mencoba mengklarifikasi asumsi besar dari tradisi kesarjanaan orientalis di atas.

Al-Attas tidak menafikan kesenian sebagai satu-satunya sebuah ukuran terhadap ketinggian suatu peradaban, namun menurutnya bahwa suatu pandangan hidup yang berdasarkan atas tingginya nilai-nilai seni tidaklah berarti memiliki keluhuran budi dan akal serta ilmu pengetahuan. Al-Attas memberikan tanggapan dan sanggahan yang sangat serius dalam hal ini dengan mengatakan bahwa kesan sebuah peradaban yang tinggi dari suatu bangsa tidak dilihat pada perkara-perkara lahiriahnya saja melainkan jauh tertanam dan tersembunyi dalam pandangan hidupnya.

Ketinggian suatu peradaban tidak hanya dilihat pada ketinggian nilai seni dan estetika seperti pada corak candi-candi, tugu-tugu, pahatan-pahatan batu, dan pewayangan, akan tetapi pada sesuatu yang tersembunyi dalam bahasa Arab Melayu dan tulisan Arab Melayu yang mengungkapkan akal budi dan merangkum pemikiran. Jika dianalisis secara ontologis, bahasa Melayu merupakan huruf Arab yang dibaca dengan model dan corak bahasa Nusantara yang merangkum akal budi dan pemikiran karena memiliki struktur terbaik dalam rumpun bahasa semantik.

Jika dilihat dari segi makna, bahasa Arab Melayu tampak lebih sesuai dalam menerima kandungan ajaran-ajaran Al-Qur'an yang tidak tersentuh oleh perubahan-perubahan yang dialami oleh bahasa lain. Bahasa Arab Melayu meletakkan arti rasionalitas sebagai kemampuan untuk percakapan. Lebih dari itu, bahasa Melayu mengalami perubahan revolusioner dengan diperkaya sebahagian besar pembendaharaan kata-katanya dari Arab dan Parsi. Bahasa ini juga menjadi media utama untuk menyebarkan Islam ke seluruh Nusantara, sehingga pada abad ke 16 M telah mencapai kedudukan sebagai bahasa religius menggantikan hegemoni pengaruh Hindu-Buddha.

Islam sufistik yang datang ke Nusantara telah memberikan rumusan intelektualisme dan rasionalisme pada kesusasteraan Nusantara di abad keenam belas dan ketujuh belas. Konsep sufistik tersebut memiliki pola tasawuf falsafi yang tersebar luas mempengaruhi masyarakat Nusantara. Tasawuf falsafi merupakan landasan filosofis Islam Nusantara secara ontologis mengandung konsep-konsep fundamental yang dihubungkan dengan konsep sentral tentang keesaan Tuhan. Metafisika sufi, melalui golongan ahli pikir, ulama-ulama, para misionaris Muslim telah merumuskan sebuah konsep yang mendalam mengenai metafisika falsafi, tasawuf dan ilmu kalam juga merupakan hasil dari metafisika sufi Nusantara. Bentuk metafisika sufi sangat jelas terlihat pada penjelasan dan tulisan rasional tentang konsep *wujūd*, pemaparan tentang ontologi, kosmologi, teologi, keadaan, eksistensi, konsepsi tauhid, adalah suatu hal yang memainkan peran fundamental dalam menarik masyarakat Nusantara ke Islam.

Metafisika sufi sangat jauh dari nilai-nilai politik dan keinginan untuk berkuasa sehingga mendapat pengaruh besar pada masyarakat Nusantara. Metafisika sufi memiliki tujuan untuk membentuk konsepsi religius Islam yang esensial terhadap psikologi yang berlandaskan Al-Qur'an dalam jiwa masyarakat Nusantara. Ulama sufi dengan menggunkan fondasi Al-Qur'an tersebut memiliki landasan yang tiada bandingnya sehingga berbekas pada jiwa masyarakat Nusantara. Oleh sebab itu pengaruh metafisika sufi yang memiliki basis ruh Al-Qur'an telah mengakibatkan kesadaran masyarakat Nusantara terhadap Islam, sehingga membawa peralihan dari tradisi non-rasional kepada kesusasteraan tertulis yang falsafi. Metafisika sufi memainkan peran penting untuk membuka jiwa masyarakat Nusantara untuk lebih mengenal aspek-aspek ontologi Islam berlandaskan falsafah dan rasionalitas sehingga terhindar dari mitologi.

Menurut al-Attas, Islam telah mengubah pola pikir masyarakat Nusantara baik dalam hal-hal yang bersifat empiris maupun bersifat rasional metafisis. Islam tidak hanya memberikan perubahan pada struktur lahiriah semata melainkan perubahan yang mendalam pada struktur bathinnya. Islam mampu mengubah pandangan hidup masyarakat Nusantara yang sebelumnya bersifat seni dan estetis menjadi lebih falsafi yang berteraskan pada harmonisasi akal dan jiwa. Al-Attas mengatakan bahwa proses Islamisasi di Nusantara didefinisikan sebagai *"the historical and cultural impact of Islam upon the Malay world which revolutionized*

the Malay vision of reality and existence into distinctly Islamic worldview". (pengaruh sejarah dan budaya Islam atas dunia Melayu (Nusantara) yaitu dengan merevolusi pandangan masyarakat Nusantara atas realitas eksistensi menuju pandangan hidup Islam yang berbeda). Islam di Nusantara ini harus ditinjau sebagai sebuah corak atau bentuk sufistik yang merelevansikan dirinya dengan konstektualitas masyarakat Nusantara yang begitu berkesan dalam membawa perubahan "pemoderenan".

Peradaban Nusantara sebelum Islam sangat kental dengan pengaruh Hindu-Buddha. Pengaruh agama tersebut menurut al-Attas telah tercampur dengan agama anak negeri. Agama Hindu dan Buddha tidak begitu berpengaruh dalam diri masyarakat Nusantara secara mendalam karena ajaran agama tersebut termodifikasi sedemikian rupa sehingga tidak memiliki kemurnian falsafah yang mendalam. Ketinggian metafisika Hindu-Buddha tidak mampu ditangkap oleh para raja dan bangsawan, karena mereka lebih cenderung kepada nilai-nilai seni dan estetik seperti kisah-kisah pewayangan, cerita Mahabarata, dan mitologi dewa-dewi. Di sisi lain para pendeta yang diharapkan mampu merangkum dan menyebarkan kehalusan metafisika Hindu-Buddha yang bersifat falsafi terhalang oleh otoritas para raja yang hanya cenderung pada nilai seni dan estetik.

Watak agama Hindu-Buddha tidak bersifat misionari sehingga agama tersebut tidak tersebar secara masif ke tengah-tengah masyarakat luas. Ditambah lagi pendeta Buddha tersebut bukanlah merupakan penduduk asli pribumi melainkan para rahib yang datang dari India Selatan dengan misi pencarian sudut-sudut kawasan sunyi untuk tempat persemedian mereka dalam candi-candi yang terisolasi dari masyarakat. Agama Hindu-Buddha tersebut pada mulanya hanya menjadi agama penyucian diri personal.

Bagi masyarakat Nusantara falsafah agama Hindu tidak membawa pengaruh yang sangat mendalam terhadap spiritual diri mereka. Mereka tidak dapat merangkum kehalusan metafisika Hindu-Buddha. Unsur logika dan pemikiran rasional dari kehalusan metafisika tidak tampak secara jelas. Oleh karena itu keagungan metafisika mereka ubah menjadi kesenian yang tidak bernilai falsafi. Apa yang mereka terima dari Hindu-Buddha hanyalah terbatas pada hal-hal yang sesuai dengan watak asli masyarakat pada saat itu dengan kecenderungan pada seni dan estetika, meskipun di Sriwijaya Sumatera pada abad ke 5 H./11 M, tersohor sebagai salah satu pusat agama Buddha sehingga banyak dikunjungi oleh para pendeta

khususnya dari negeri Tibet, termasuk di antaranya pendeta Atisha yang kemudian dikenal sebagai pendeta pembaharu Tibet. Atisha ke Sumatera untuk belajar kepada guru sekaligus pendeta agung Buddha, Dharmakriti. Akan tetapi pengaruh metafisika Buddha yang bersifat falsafi tidak mewujudkan dirinya secara otentik. Falsafah ajaran Buddha terjewantahkan dalam seni dan estetika. Hal ini tampak pada kemegahan Candi Borobudur sebagai citra empiris manifestasi seni dalam lingkup arsitektur.

Al-Attas memandang bahwa masyarakat Nusantara tidak mampu menangkap kehalusan metafisika Hindu, hal ini karena masyarakat lebih cenderung diarahkan pada hal-hal yang bersifat estetis daripada falsafi. Oleh sebab mendasar tersebut, agama Hindu tidak banyak mengubah pandangan masyarakat Nusantara yang telah memiliki *Weltanschauung* yang didasarkan pada seni tersebut.

Para sufi mengajarkan Islam di tengah-tengah masyarakat luas sebagai sebuah pandangan hidup yang rasional dan intelek. Islam berhasil menggulingkan berbagai mitologi dalam tradisi kepercayaan sebelumnya. Agama Islam dipahami secara rasional dan mendalam pada berbagai strata sosial baik di kalangan para raja dan bangsawan maupun lapisan bawah masyarakat. Konsep ontologi Tuhan yang memiliki kekuatan untuk mengatur dan membina alam semesta dengan bijaksana serta kreatif dipahami melalui perenungan akal yang mendalam. Islam memberi penghargaan tertinggi pada manusia sebagai ciptaan Tuhan yang paling sempurna dalam mengatur kehidupan alam. Sistem kasta yang ditopang oleh mitologi dari agama sebelumnya diruntuhkan oleh Islam menjadi sebuah konsep kesetaraan pada level kemanusiaan secara zahir. Namun Islam membangun hirarki spiritual pada otoritas keilmuan dan ketaqwaan.

Risalah-risalah Islam yang ada di Nusantara mengandung metafisika ilmu tasawuf yang dikupas secara ontologis telah mencapai taraf nilai luhur dalam sejarah pemikiran umat manusia. Islam membangun semangat intelektualitas yang tidak dapat dibandingkan dengan tulisan-tulisan sastra Melayu-Jawa zaman Hindu-Buddha yang hampa dari perbendaharaan rasionalitas dan intelektualitas (*'aqlīyyah)*.

Bukti nyata terjadinya revolusi akidah terhadap masyarakat Nusantara setelah datangnya Islam yaitu terdapat banyak karya-karya akademik yang memperdebatkan secara serius tentang konsep ontologi *wujūd.* Diskursus tentang ontologi *wujūd* memunculkan pemahaman intelektual yang memuncak pada abad 15 M hingga 17

M. Perdebatan ini merupakan penyempurnaan bagi proses Islam Nusantara. Proses tersebut melangsungkan klarifikasi, intensifikasi, dan standarisasi pada tradisi lama yang dipengaruhi oleh Hindu-Buddha sebelumnya, hingga menghasilkan perubahan yang benar-benar berbeda pada elemen-elemen kunci pandangan hidup masyarakat Nusantara. Al-Attas menyatakan:

> "Sufi metaphysics did not come, contrary to what is held even by some Muslim scholar, to harmonize Islam with traditional beliefs grounded in Hindu-Buddhist beliefs and other outochthonous traditions; it come to clarify the difference between Islam and what they had know in the past".

Melihat pemaparan di atas tentang Islam Nusantara Dalam Pandangan Syed Muhammad Naquib Al-Attas memiliki wacana yang begitu kontroversial, maka dengan demikian wacana tersebut menarik untuk dikaji.

Islam Nusantara Dalam Pandangan Syed Muhammad Naquib Al-Attas terkesan mengusung tema sejarah, namun pada dasarnya untuk mengetahui sejauh mana pengaruh Islam, mensyaratkan adanya pemahaman yang baik terhadap pandangan hidup Islam yang diterima oleh masyarakat Nusantara. Pandangan hidup Islam yang dominan tersebar di Nusantara berasal dari ontologi metafisika sufi yang bersifat falsafi. Tesis ini ingin memberikan penjelasan tentang dimensi historikal ontologis Islam Nusantara perspektif Al-Attas. Sedangkan wilayah Nusantara hanya terbatas pada Nusantara dalam ruang lingkup kepulauan Indonesia.

Penelitian mengenai Islam Nusantara mungkin bukanlah hal yang baru, akan tetapi suatu topik yang terus-menerus menjadi perdebatan. Sangatlah menarik kiranya jika perkembangan konsep keilmuan ini terus dikembangkan hingga menemukan sebuah standar baku bagi pengkajian akademis. Kajian terdahulu penulis menemukan beberapa referensi yang berkaitan dengan tema penelitian ini. Penulis menemukan kesamaan maksut dalam tema namun berbeda dalam muatan, di antaranya adalah:

Tulisan Ahmad Syafii Maarif tentang *"Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan"*, mencoba menghubungkan konteks sejarah yang kemudian memberi pengaruh besar terhadap Islam Keindonesiaan dan Kemanusiaan. Karangan tersebut lebih pada sebuah refleksi terhadap sejarah perjuangan rakyat Indonesia dalam menghadapi berbagai benturan peradaban. Dalam hal ini pula, beliau banyak mengurai mengenai budaya, persatuan umat dalam bingkai Pancasila, dan politik. Syafii Maarif mencoba menarik benang merah

antara Islam dan demokrasi, konteksisasi Islam Nusantara, dan masa depan Islam di Indonesia.

Selain itu, sebuah penelitian kompetitif yaitu *"Nalar Islam Nusantara; Studi Islam ala Muhammadiyah, al-Irsyad, Persis, dan NU"*, berfokus tentang bagaimana tradisi keislaman yang berbasis pada organisasi-organisasi masyarakat Islam di Nusantara. Kajian ini mencangkup penelusuran epistimologis atas pemikiran keislaman yang tumbuh dan berkembang serta mentradisi pada ormas-ormas tersebut, yang direpresentasikan pada tipologi pemikiran keislaman, baik teologi, fiqih, tasawuf, maupun dakwahnya. Hal tersebut lebih kepada dialektika antara ajaran Islam dan realitas sejarah yang membentuk pemahaman ormas masing-masing. Hasilnya adalah menjawab kerangka epistimologis tradisi kajian keislaman (*Islamic Studies*) terhadap ormas-ormas tersebut.

Tulisan Said Aqil Siroj "*Islam Sumber Inspirasi Budaya Nusantara Menuju Masyarakat Mutamaddin*". Tulisan ini adalah kumpulan dari ceramah Said Aqil di forum-forum ilmiah yang kemudian dikumpulkan dan dijadikan satu buku. Dalam hal ini, perspektif yang digunakan untuk mengilhami Islam di Nusantara adalah sudut pandangan Nahdlatul Ulama. Setiap tema yang terdapat dalam buku ini semua diletakkan dan dilihat dari sudut pandang Islam kelompok tersebut. Islam Nusantara sebagai sumber inspirasi budaya dan masyarakat termanifestasikan dari nilai-nilai *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'āh*.

Buku M. Yahya Harun "*Kerajaan Islam Nusantara Abad XVI dan XVII*", memaparkan tentang kerajaan-kerajaan yang ada di Nusantara dan pengaruhnya terhadap masyarakat Nusantara. Walaupun ada menyinggung masalah proses Islamisasi namun ini tidaklah bergitu banyak, akan tetapi penuh dengan sejarah kerajaan itu sendiri, peperangan, politik, dan perluasan wilayah kekuasaan.

Kumpulan tulisan Nurcholish Madjid yang kemudian dijadikan satu buku berjudul "*Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*" mengupas tentang identitas keberislaman masyarakat indonesia yang harus mengikuti perkembangan zaman. Nurcholish Madjid bermaksud membumikan Islam dengan nilai-nilai yang sudah ada dalam masyarakat, seperti nilai Pancasila dan sejarah yang membawa Islam ke Nusantara. Ia juga sepakat dengan pengaruh sufistik Islam yang tersebar di Nusantara sehingga berpengaruh dalam pola pikir masyarakatya, namun belum begitu luas secara substansi dalam penjabarannya.

Kumpulan dari berbagai penulis yang dirangkum oleh Akhmad Sahal membahas mengenai perdebatan masalah Islam Nusantara sehingga meramaikan khazanah diskursus Islam di kawasan. Tulisan ini kemudian diterbitkan bertema *Islam Nusantara dari Ushūl Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, dimana tulisan ini mencoba merefleksikan sebuah gagasan Islam Nusantara yang diamati melalui teropong Fiqh serta kemudian mewujudkan nilai-nilai kenusantaraan-kebangsaan. Ruang lingkup pembahasanya yaitu mengenai syariat, Islam, fiqh, budaya, tradisi, kebangsaan, etika, dialektika, dan perdebatan masalah Islam kekinian. Antologi tersebut lebih cenderung pada bagaimana merumuskan konsep Islam Nusantara dalam bingkai kebangsaan.

Tesis ini mencoba memaparkan suatu sisi yang lebih fokus terhadap corak, bentuk, maupun wajah Islam di Nusantara bukan dari bayak sisi, lebel kelompok Islam tertentu, atau perspekif pemimpin kelompok agama, budaya, maupun politik. Tulisan ini ingin menunjukkan keotentikan ajaran, nilai, maupun muatan yang akurat mengenai Islam Nusantara sebagaimana awal kemunculannya, tataran ontologisnya, hingga kemudian unsur-unsur yang terkandung di dalamnya agar dapat diserap dan diimplementasikan oleh masyarakat Nusantara. Apa yang terkandung dalam tulisan ini diharapkan menjadi sebuah pondasi Islam Nusantara dari ontologis kemudian menjadi akar apistemologis dan aksiologi terhadap masyarakat Islam di Nusantara.

Metode penelitian adalah cara yang teratur dan baik untuk mencapai maksud, cara kerja sistematis untuk memudahkan pelaksanaan sebuah kegiatan untuk mencapai tujuan penelitian yang ditentukan. Metode penelitian mengemukakan cara-cara teknis tentang metode yang digunakan dalam penelitian.

Teknik yang digunakan dalam pengumpulan data untuk mendukung penyusunan karya akademik ini adalah (*library research*) yaitu serangkaian kegiatan yang berkenaan dengan metode pengumpulan data pustaka, membaca, menelaah, mencatat serta mengelola bahan penelitian. Data tersebut berupa buku, majalah, jurnal, koran, dokumen, naskah, dan tulisan lainnya.

Penelitian ini bersifat *deskriptif analitis*. Penelitian deskriptif merupakan penelitian yang didasarkan pada data deskriptif dari suatu status, keadaan, dan hubungan atau suatu sistem pemikiran suatu masalah yang menjadi objek penelitian. Objek penelitiannya adalah pikiran salah seorang tokoh filsuf, karyanya, baik topik dalam salah satu karyanya untuk mendapatkan gambaran, deskripsi, atau

suatu lukisan secara sistematis, faktual, detail dan akurat serta sifat-sifat dan perilaku hubungan antara berbagai fenomena.

Pendekatan yang digunakan dalam penyusunan tesis ini adalah pendekatan filsafat sejarah. Pendekatan tersebut merupakan pendekatan yang dilakukan berdasarkan pada tinjauan filsafat dalam menelaah teks. Penelitian tesis ini merupakan kajian tentang pemikiran tokoh, yaitu fokus pada data atau tulisan dari hasil karya tokoh tersebut.

Jenis penelitian ini adalah *library research* dan metode pengumpulan datanya menggunakan metode dokumentasi, yaitu pencarian data mengenai hal-hal atau variabel yang berupa catatan, buku, majalah, artikel, dan lain sebagainya. Dalam hal tersebut, peneliti mengumpulkan buku-buku yang terkait tentang al-Attas dan karya aslinya.

Penelitian ini difokuskan pada kajian kepustakaan dengan cara mengumpulkan semua sumber data terkait dengan tema penelitian. Sumber data yang dimaksud adalah sumber primer dan sekunder. Data primer dalam penelitian ini bersumber dari pandangan al-Attas dalam bukunya *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, menggambarkan secara gamblang kepada masyarakat bagaimana Islam masuk ke kepulauan Melayu Nusantara dengan misi falsafah, logika, ontologi, epistemologi dan tasawuf serta peranan penting literatur-literatur Islam sehingga Islam menjadi tolak ukur dalam merubah jiwa masyarakat Nusantara. Ide historikal filosofis yang dikembangkan oleh al-Attas tersebut, penulis ingin membuat suatu gagasan untuk mengembangkan pemikiran terhadap Islam Nusantara dengan lebih mendalam.

Data primer lain karangan Al-Attas yaitu *Islam and Secularism*, al-Attas mengambarkan juga bagaimana pengaruh Islamisasi dalam kasus kepulauan Melayu Indonesia yang sangat berpengaruh pada pemoderenan alam pikiran masyarakat Melayu Nusantara. Buku selanjutnya yang ia tulis yaitu *Historical Fact and Fiction*. Karya Al-Attas ini membahas mengenai Islamisasi di Nusantara sebagaimana merupakan suatu cara pandang dan pola pikir (*worldview*) Islam yang meliputi konsep ketuhanan, agama, ilmu, wahyu, logika, manusia, bahasa, dan sebagainya. Buku selanjutnya yang akan mendukung penulis dalam penulisan karya akademik ini yaitu *Risalah untuk Kaum Muslimin*. Buku ini membahas juga pengaruh besar Islam di Kepulauan Melayu Nusantara, serta masih banyak karya beliau yang sangat mendukung.

Sedangkan data sekunder diambil dari buku-buku yang berkaitan dengan Islam di Nusantara, diantaranya ialah karangan Azyumardi Azra, Hamka, Saiful Muzani, Abdurrahman Wahid, Haedar Nashir, Syafii Maarif, Abdul Kholiq, Aqil Siroj, dan beberapa karangan sekunder lainnya yang mendukung penelitian ini. Data sekunder ini juga peneliti kumpulkan dari majalah, artikel, catatan-catatan yang terkait dengan tema penelitian tersebut.

Mengenai analisis data akan diuraikan suatu bahasan pokok atas berbagai bagian serta hubungan antara bagian itu sendiri untuk memperoleh pengertian yang tepat dan pemahaman arti keseluruhannya. Dalam melakukan penelitian tesis ini, analisis data yang digunakan adalah *content analysis* yaitu kajian data atau kajian isi. Dengan menggunakan *content analysis*, akan menguraikan dan menganalisis berbagai sumber data baik primer maupun sekunder mengenai Islam Nusantara dalam pandangan Syed Muhammad Naquib Al-Attas yang bermuatan ontologi sufisme.

Secara Historis, Islam masuk ke Nusantara melalui jalur perdagangan. Memanfaatkan arus besar perdagangan tersebut, para misionaris muslim yang berasal dari berbagai kalangan menyebarkan Islam hingga pelosok Nusantara. Awal penyebaran tersebut dimulai dari daerah pesisir, kemudian merambah hingga ke daerah-daerah sehingga dapat merubah struktur kebatinan penduduk Nusantara. Proses penyebaran yang dilakukan oleh para misionaris muslim yaitu dengan mendekati setiap penguasa atau pemimpin anak negeri, ada yang menikah dengan putri-putri mereka dan ada juga yang menikah dengan masyarakat lokal. Semua ini dilakukan untuk menyebarkan dakwah guna menyebarkan Islam ke seluruh Nusantara.

Teori di atas dikemukan oleh beberapa sarjana luar seperti Snouck Hurgronje, Pijnappel, T.W. Arnold, dan R.O. Winstedt. Mereka cenderung melihat Islam di Nusantara pada permulaan masuknya dibawa oleh pedagang dari anak Benua India, yaitu Coromandel dan Malabar. Penyebaran Islam di Nusantara identik dengan pola perdagangan sebagai misi penyebaran Islam. Sarjana lokal seperti Hasan Muarif, Ibrahim, dan Muhammad Saleh mengemukakan teori bahwa Islam datang ke Nusantara dibawa oleh pedagang-pedagang Arab. Akan tetapi kandungan Islam yang dibawa oleh pedagang-pedagang tersebut belumlah jelas, selain dari doktrin terhadap pemahaman mazhab-mazhab tertentu.

Azyumardi Azra, merupakan salah satu sarjana lokal yang fokus mengkaji tentang Islam di Asia Tenggara dan Melayu-Indonesia mengemukakan bahwa Islam Nusantara dibawa oleh pedagang Muslim dari Arab, Persia, dan anak Benua India. Kedatangan mereka ke Nusantara tidak hanya berdagang, akan tetapi dalam batasan tertentu juga menyebarkan Islam kepada penduduk setempat. Oleh sebab itu yang lebih kuat belakangan menurut Azra ialah penyebaran diintesifikasikan oleh para guru sufi pengembara yang sejak akhir abad ke-12 M. datang dalam jumlah yang semakin banyak ke Nusantara. Azra belum sepenuhnya menyentuh aspek tersembunyi dari konsep sufisme tersebut dan hanya mengungkapkan data-data sejarah saja.

Islam di Nusantara banyak dikaji dari berbagai perspektif untuk membuahkan suatu teori. M. Abdul Karim menggunakan istilah Islam Nusantara untuk menghasilkan teori mengenai budaya Islam dalam peran membina moral bangsa. Sorotan Islam Nusantara model Abdul Karim menjurus pada konsep sumbangan moral Islam sebagai daya dorong yang membangkitkan anak bangsanya menuju perubahan yang lebih baik. Abdul melihat pengaruh Islam terhadap pembinaan moral bangsa Indonesia dengan bungkusan Islam Nusantara. Fokus Islam Nusantara model Abdul Karim yaitu mengenai filsafat moral, akulturasi budaya, dan falsafah pancasila.

Teori yang dikembangkan oleh Ahmad Syafii Maarif tentang Islam di Nusantara yaitu mencerminkan watak Islam yang mencoba menghubungkan konteks sejarah yang kemudian memberi pengaruh besar terhadap Islam Keindonesiaan dan Kemanusiaan. Maarif menilai bahwa Islam model Indonesia saat ini merupakan corak khas Islam model Nusantara. Hal tersebut diwakilkan oleh pancasila sebagai ideologi bangsa yang mewakili segala aspek peribadatan masyarakat Nusantara. Lain halnya dengan Aqil Siroj, ia melihat Islam Nusantara sebagai manifestasi dari nilai-nilai substansial *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'āh* yang menjadi ciri khas keberislaman masyarakat di Nusantara.

Islam Nusantara adalah Islam yang dapat menyesuaikan diri dengan budaya, karakteristik dan pola masyarakat Nusantara. Penyesuaian tersebut tidak pula semestinya menghilangkan nilai-nilai murni Islam yang dibawa oleh kaum sufistik untuk tetap menjaga keotentitas Islam secara utuh. Kerangka pemahaman selanjutnya adalah bagaimana Islam Nusantara dalam pemikiran al-Attas yang dimunculkan dari teori Islamisasi di Nusantara kemudian menjadi suatu kerangka konsep terhadap Islam Nusantara. Islamisasi

ini adalah sebagai jembatan untuk membentuk sebuah teori, model, bentuk, serta karakteristik menuju teori Islam di Nusantara.

Pernyataan di atas akhirnya meluas ke ide pokok tentang apa itu Islam Nusantara, apakah Islam yang ada di Nusantara, Islam yang bersifat Nusantara atau Islam yang menyesuaikan diri dengan budaya Nusantara. Pertanyaan pertama, merujuk pada wilayah dan yang kedua lebih kepada nilai-nilai khas, sedangkan ketiga adalah bersifat proses. Bagaimanakah "ruh" Islam Nusantara yang sesungguhnya. Teori-teori yang ada belum menjawab dengan gamblang mengenai hakikat dari Islam yang ada di Nusantara, sebab teori-teori yang ada lebih bersifat mencoba mengembangkan Islam dalam konteks studi kawasan semata.

Al-Attas memunculkan argumentasi yang berbeda dengan mengemukakan bahwa Islam Nusantara adalah Islam sufistik, baik itu berupa filosofis maupun dalam bentuk aplikatif yang datang langsung dari Timur Tengah. Islam di Nusantara adalah Islam sufisme yang berbasis pada ontologi konsep *al-Wujūd* yang merupakan puncak pencapaian dalam agama Islam. Islam bermuatan sifistik ini dapat menyesuaikan diri dengan masyarakat Nusantara dan memiliki kesamaan dalam sisi-sisi tertentu. Kesamaan tersebut adalah metafisika, budaya, humanisme, dan pratik-praktik keyakinan yang belum sempurna. Islam, dengan menggunakan metafisika sufi yang diperkenalkan kepada masyarakat Nusantara tidak begitu sulit untuk dimengerti baik secara ontologi, epistemologi, maupun aksiologinya. Muatan yang terkandung dalam Islam ala sufistik ini lebih menyesuakan diri sebagai ajaran yang suci sehingga jauh dari hal-hal yang bersifat politis maupun kepentingan untuk berkuasa.

Secara epistemologi, ajarannya disesuaikan dengan konteks yang ada sehingga mudah masuk dalam tubuh masyarakat Nusantara, selanjutnya merubah jiwa masyarakat Nusantara lebih Islamis-filosofis. Ajaran tersebut berdasarkan Al-Qur'an yang menjadi fondasi awal menuju kebenaran yang sesungguhnya. Konsespsi tentang *wujūd* kemudian menjadi fondasi transedensi ontologis tersendiri dalam ajaran sufistik, sehingga membentuk perubahan mendasar pada Jiwa masyarakat Nusantara. Hal ini kemudian menjadi sebuah bentuk dan corak masyarakat Nusantara dalam bingkai Islam dan kenusantaraan.

Untuk menjelaskan Islam Nusantara dalam pandangan Al-Attas akan dikupas secara historikal ontologis. Teori ini berbeda keduanya, namun penulis melihat adanya keterkaitan data sejarah yang dipadukan dengan konsep otologis sangat dominan dalam

gagasan fondasi Islam Nusantara model al-Attas. Sejarah dalam bahasa Indonesia adalah sama dengan *history* (Inggris). Sejarah diartikan sebagai kesusastraan lama: silsilah, asal usul, kejadian dan peristiwa yang benar-benar telah terjadi pada masa lampau. Sejarah dapat juga didefinisikan sebagai ilmu, pengetahuan, cerita, pelajaran tentang kejadian yang benar-benar terjadi terhadap masa lalu. Sedangkan ontologi didefinisikan sebagai wujud yang hakiki dari objek yang ditelaah, bagaimana pula hubungan objek tersebut dengan daya pikir dan penangkapan manusia. Ontologi membahas tentang yang ada secara universal, yaitu berusaha mencari inti yang dimuat setiap kenyataan yang meliputi segala realitas dalam semua bentuknya.

Pemahaman Islam Nusantara dalam makna historikal ontologis yaitu berusaha memahami mengenai "ruh" Islam di Nusantara dengan menarik garis sejarah sebagai landasan terhadap makna yang tersembunyi dalam hakikat Islam di Nusantara. Historis digunakan sebagai data-data untuk memberikan gambaran mengenai Islam di Nusantara. Sedangkan ontologis merupakan bentuk kandungan yang melekat sebagai landasan filosofis dalam pembentukan wajah khas masyarakat Islam Nusantara. Historis sebagai data pendukung untuk mengungkapkan makna yang sebenarnya berisikan data-data, literatur-literatur, naskah, teks, manuskrip untuk menguak fakta yang tersembunyi. Sedangkan ontologi untuk menyelami sejarah terhadap sebuah pemikiran adalah sebagai basis epistimologis untuk mendukung corak Islam Nusantara, merupakan suatu hal yang berbeda dalam bingkai pemikiran al-Attas. Teori ini mencoba bergerak merumuskan suatu substansi original untuk mekonstruksi Islam Nusantara berdasarkan konsep sufisme yang bermuara pada konsep *wujūd*.

Sebagaimana Hegel mengatakan bahwa sejarah tidak dapat berdiri sendiri tanpa ada campur tangan Roh Mutlak. Sejarah merupakan "rencana" Tuhan, rencana inilah yang dianggap tersembunyi dari pandangan manusia sebagai pra-anggapan akan tetapi ingin dikenal. Roh menguasai dunia, sebagai akibatnya Ia menguasai sejarahnya. Sejarah tidak bebas dari sifat kebetulan dan sebab-sebab mungkin yang bersifat lahiriah, selain bahwasannya Tuhan yang mengendalikannya.

Sejarah memiliki sesuatu yang tersembunyi dibalik materi sejarah itu. Pengaruh konsepsi *wujūd* mencoba mengarah pada pemahaman Hegel tentang Roh Mutlak, di mana Roh Mutlak tersebut melalui aktornya (kaum sufi) memainkan peranan yang telah

direncanakan oleh Roh Mutlak. Konsepsi filsafat sejarah yang dikembangkan untuk menemukan corak Islam Nusantara menggunakan konsep ontologi mengarah pada konsep *wujūd* sebagai landasan filosofis dalam menjelaskan muatan sejarah. Pengaruh Islam sufistik bermuatan ontologi *wujūd* dapat menyesuaikan diri dengan budaya Nusantara. Pengaruh Islam tidak hanya terlihat pada aspek-aspek zahiriah semata melainkan jauh tertanam dalam jiwa masyarakat Nusantara.

Islam Nusantara yang digagas al-Attas dalam tesis ini adalah Islam model Islam sufistik, dan bagaimanakah memahami Islam Nusantara dalam kerangka konsep pemikiran al-Attas yang dirujuk dari beberapa karyanya. Sebelum argumentasi Islam Nusantara muncul kembali, al-Attas telah membangun sebuah teori mengenai Islam Nusantara yang berasal dari teori Islamisasi kemudian menjadi sebuah argumentasi filosofis untuk membentuk Islam di Nusantara secara otentik yaitu Islam sufistik.

Dalam buku ini, bab Pertama menjelaskan tentang latar belakang masalah yang dilakukan dalam penelitian ini, rumusan masalah penelitian yang digunakan, tujuan penelitian, manfaat/signifikansi dari penelitian, kajian pustaka, metode penelitian, kerangka teori, dan sistematika pembahasan.

Bab Kedua membahas tentang teori Islam Nusantara yaitu untuk menjelaskan dan memaparkan bagaimana Islam datang ke Nusantara dengan berbagai latar belakang tertentu. Teori tersebut akan saling menguatkan satu sama lain yang memiliki kaitan terhadap corak Islam di Nusantara. Bagaimana wajah Islam Nusantara yang termanifestasikan dalam kelompok agama. Di sini akan dijelaskan perdebatan lebel-melebel sebagai watak asli corak Islam di Nusantara antara Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah. Kedua ormas besar Islam ini terlihat saling memunculkan argumentasi bahwa salah satu dari mereka merupakan ormas Islam yang mewakili corak islam Nusantara. Mereka sering mengadakan diskusi, seminar, dan musyawarah dengan tema-tema yang menyangkut dengan ciri khas Islam Nusantra yaitu seperti karakter dari mereka. Kemudian, mengugat Islam di Nusantara sebagai pelengkap untuk mempertanyakan kembali muatan Islam Nusantara itu sendiri. Semua ini akan di jelaskan dalam Bab Dua.

Bab Ketiga membahas tentang biografi tokoh yang dikaji, riwayat hidup, pendidikan dan karya serta konsep pendidikannya. Hal ini dilakukan untuk memperkenalkan tokoh guna lebih

mengetahui siapa tokoh yang sedang dibicarakan dalam karya ilmiah ini.

Sedangkan Bab Keempat menjelaskan dan memaparkan inti dari treori al-Attas dalam melihat corak Islam di Nusantara yaitu Islam yang berbasis pada metafisika sufistik. Kemudian dilanjutkan dengan pengaruh metafisika sufi dalam beberapa fase Islamisasi, di antaranya pengenalan akidah dan syari'at Islam, pengajaran syari'at berlanjut pada metafisika sufi, dan pengekalan kedua hal tersebut di tengah pengaruh budaya Barat. Selanjutnya akan dipaparkan pula mengenai pengaruh bahasa Arab-Melayu dalam Islam Nusantara serta wajah Islam di Nusantara pada masa kekinian.

Bab Kelima berisi kesimpulan, saran, dan harapan, sebagai intisari dari keseluruhan hasil yang dikaji. Bagian kesimpulan merupakan bentuk akhir dari peneliti dalam memberikan inti dari konsep Islam Nusantara dalam pandangan Al-Attas, dan pada bagian saran peneliti memberikan masukan terhadap diskursus studi kawasan secara berkelanjutan.

BAB II
TEORI TENTANG ISLAM NUSANTARA

- **Teorisasi Islam Nusantara**

Untuk melihat teori mengenai Islam Nusantara, tepatnya mesti melacak kembali beberapa teori yang menyangkut dengan kedatangan Islam di Nusantara. Pembahasan mengenai teri-teori itu menjadi diskursus panjang di antara para pakar yang fokus terhadap Nusantara. Diskursus tersebut setidaknya dapat dilihat pada tempat di mana asalnya berada, para pembawanya, waktu kedatangannya, serta muatan atau isi dari ajarannya. Masing-masing teori tersebut saling menguatkan satu sama lain, di samping adanya saling berbenturan dengan data dan interpretasi, bahkan saling menjatuhkan. Hasilnya kemudian menjadi diskursus yang terus dikaji serta dipertahankan sampai saat ini.

Melihat serta menelaah kembali untuk menemukan corak Islam Nusantara sebenarnya membutuhkan waktu panjang untuk membuka literatur para sarjana lokal, luar, maupun orientalis. Oleh sebab itu melacak kembali mengenai kedatangan Islam ke Nusantara dapat memberikan pengetahuan dalam membuat suatu bentuk seperti apakah wajah Islam di Nusantara secara filosofis.

Snouck Hurgronje mengemukakan teori bahwa Islam Nusantara berasal dari Malabar dan Coromandel. Penduduk muslim Dekan, salah satu Anak Benua India, banyak yang bertindak sebagai perantara dagang antara negara-negara Islam dengan Nusantara dan menetap di kota-kota pelabuhan negeri kepulauan tersebut dengan jumlah yang banyak. Orang-orang tersebut memiliki misi tersembunyi yaitu sebagai utusan untuk menyebar benih-benih Islam di Nusantara. Snouck melihat keganjilan-keganjilan yang ada di Nusantara mirip dengan apa yang terjadi di Dekan. Snouck melihat perguruan Syafi'i yang sampai kini masih berlaku di Pantai Coromandel. Teori ini diperkuat oleh sarjana Laiden yaitu Pijnappel. Menurut dia, asal mula Islam masuk dan menginjakkan kaki di Nusantara yaitu berasal dari Gujarat dan Malabar.

Selain Pijnappel, T.W. Arnold memperkuat teori yang dikemukakan oleh Snouck. Arnold mengatakan bahwa Islam Nusantara berasal dari Coromandel dan Malabar. Menurutnya, muslim pengikut mazhab Syafi'i di Nusantara tidak jauh berbeda dengan pengikut mazhab Syafi'i yang ada di Coromandel dan Malabar, seperti kesaksian Ibnu Bathuthah ketika mengelilingi

kawasan ini. Menurut Arnold, walaupun para misionaris Muslim datang dari India Selatan, akan tetapi sejumlah pedagang dari Coromandel dan Malabar mendatangi pelabuhan-pelabuhan Nusantara di mana mereka tidak hanya terlibat dalam hal perdagangan melainkan memiliki misi dalam menyebarkan Islam. Berangkat dari hal tersebut maka Arnold percaya bahwa misinoaris Coromandel dan Malabar berpengaruh besar dalam menyebarkan Islam di Nusantara.

Teori Islam datang ke Nusantara berasal dari Coromandel didukung oleh R.O. Winstedt. Menurutnya Islam masuk pertama sekali ke Nusantara yaitu dari pesisir pantai Sumatera. Winstedt memperkuat argumentasinya dengan merujuk pendapat Marco Polo yang menemukan adanya saudagar atau pedagang-pedagang Arab (*Saracen Marchants*) dari Coromandel pada tahun 1292 M. Teori Arnold, Pijnapple, dan Winstedt, terlihat sangat mendukung teori Snouck Hurgronje, bahkan memperkuat gagasannya untuk melihat corak Islam yang ada di Nusantara.

Teori Snouck, Pijnappel dan Winstedt mendapat sanggahan oleh Mark R. Woodward. Menurut Woodward memang kalangan muslim menduduki peran utama dalam perdagangan di India Selatan, namun pemerintahan secara inklusif di Dekan berada di tangan Hindu, oleh sebab itu maka tidak ada pernah ada kerajaan Islam di Pantai Malabar. Bukti yang ada memperlihatkan bahwa sistem-sistem Indo-Persia India Selatan yang menjadi model bagi formulasi Islam Nusantara**.** Karala terbentang di jalur langsung Makah dan Asia Selatan, yang membuat menjadi titik persinggahan paling logis, baik para penziarah maupun para pedagang. Masyarakat Mappila mempunyai jalinan keagamaan, bahasa, dan kebudayaan yang kuat dengan Arabia Selatan, dan secara umum hanya mempunyai sedikit kontak dengan bagian Muslim India lainnya.

Menurut Woodward bahwa Tradisi Islam Nusantara jelas merujuk Yaman Selatan sebagai salah satu sumber kesarjanaan hukum Islam. Organisasi sosial dan keagamaan masyarakat Muslim Mappila Kerala dan santri Nusantara tradisional memiliki banyak kesamaan. Kedua masyarakat tersebut berorientasi ulama (*ulama-centric*) dalam pengertian status sosial berasal sebagian besar dari afiliasi dengan keturunan guru-guru muslim. Sebagaimana pesantren, madrasah Mappila juga merupakan institusi sosial, pendidikan, dan politik yang penting. Meski Kerala memberikan satu model masyarakat Islam yang sebagian besar terdiri atas para

pedagang dan didominsi oleh kalangan ulama, namun hanya sedikit menawarkan teori kejawian dan pemerintahan.

Di antara para sarjana lokal, Azyumardi Azra merupakan salah seorang pakar yang fokus mengkaji mengenai muncul dan berkembangnya Islam di Nusantara. Menurut Azra, sejumlah sarjana, kebanyakan berasal dari Belanda, memegang teori bahwa Islam datang ke Nusantara yaitu berasal dari anak Benua India, bukan Persia maupun langsung dari Arab. Lain halnya dengan Moquette yang mengatakan bahwa Islam datang dan tersebar ke Nusantara berasal dari Gujarat, hal ini dibuktikan dengan batu nisan Maulānā Mālik 'Ibrāhīm (1419 M) di Gresik sama dengan batu nisan yang berada di Gujarat. S.Q. Fatimi mengatakan bahwa batu nisan tersebut bukan dari Gujarat melainkan dari Begal. Azra memandang bahwa teori Islam di Nusantara berasal dari Begal dapat menjadi diskursus yang berkelanjutan, misalnya berkenaan dengan perbedaan mazhab kaum Muslim Nusantara (Syafi'i) dan mazhab yang dipegang kaum Muslim Begal (Hanafi). Terlepas dari masalah ini, teori Fatimi yang begitu bersemangat gagal meruntuhkan teori Moquette.

Teori mengenai kedatangan Islam ke Nusantara, terlebih dahulu Islam sampai ke Patani kira-kira abad ke 11M yang dibawa oleh para pedagang-pedagang Arab dan Hindustan. Orang-orang Siam menyebut mereka dengan sebutan "*Khei*" yang berarti pendatang atau orang datang untuk menumpang sejenak. Menurut Emanuel d'Eradia, seperti yang dikutip oleh Abdullah Halim, mengatakan bahwa Islam diwaktu awal-awal mula penyebarannya terlebih dahulu singgah di Patani dan Pahang lalu kemudian setelahnya baru memasuki Malaka.

Dalam sejarah Kelantan menurut Abdullah, diperkirakan pada tahun 1150 M, telah datang seorang ulama Patani ke negeri Kelantan (pada saat itu merupakan pusat kota Sriwijaya sebelum pindah ke Jambi) dengan misi untuk menyebarkan agama Islam. Sedangkan di Kelantan pada saat itu sudah adanya raja yang bergelar "*al-Mutawakkil*", hal ini terlihat pada tulisan di bagian sisi mata uang Dinar (emas) yang tertuliskan tahu 577 H/ 1180 M.

Jika dilihat dari sisi arkeologis, menurut Hasan Muarif, Islam mula-mula menyebar ke Nusantara yaitu setelah sekian lama berkembang di tempat asalnya yaitu Timur Tengah. Tersebarnya Islam di Nusantara diperkirakan sekitar abad ke 7-8 H/13-14 M. Pada saat yang bersamaan, peradaban masyarakat Nusantara telah melampaui tahap-tahap formatif awal, dan tengah memasuki konsolidasi kehidupan tingkat kota. Hal ini dibuktikan dengan

adanya makam, artefak dari jenis kayu, batu, tulang, daun, keramik, logam besi, perunggu, kuningan, tembaga, perak, suasa, dan emas. Bukti arkeologis mengenai penyebaran Islam setidaknya dapat mewakili untuk melacak tibanya Islam di Nusantara. Hasan juga mendukung adanya teori yang mengatakan bahwa Islam datang dan tersebar di Nusantara melalui pedagang-pedagang Arab.

Selain pedagang, pelancong-pelancong dari negeri-negeri sebarang turut memainkan peranannya dalam menyebarkan Islam, entah mereka menetap dengan singkat atau dengan waktu yang sedikit lama. Buktinya adalah, menurut Muarif, adanya tersebar hikayat-hikayat, serta tulisan-tulisan isi ajaran kitab yang sampai pada masyarakat Nusantara, itu diperkirakan dibawa oleh pelancong maupun pedagang muslim yang singgah di Nusantara. Penyebaran tersebut kemudian diteruskan oleh kerajaan-kerajaan yang ada di Nusantara hingga kemudian meluas ke pelosok Nusantara.

Teori tentang Islam yang tersebar ke kawasan Asia Tenggara lewat jalur dagang dikemukakan juga oleh Ibrahim dan Muhammad Saleh. Menurut mereka, Islam datang bukan dengan cara penahklukan melainkan dengan dakwah. Lewat jalan itu Islam tersebar hingga ke seluruh kepulauan Nusantara. Islam masuk ke Malaka pada abad ke 7 H lewat jalur dagang. Islam menjadi basis utama penyebaranya hingga ke kepualauan Hidia Timur (Indonesia, Malaysia, dan seterusnya). Pada abad ke 7 H/13 M, raja Malaka sudah memeluk Islam. Malaka menjadi kerajaan pertama yang menyebarkan Islam. Sebelum Islam berada di Nusantara, telah ada keyakinan Hindu-Buddha yang lebih dahulu menempati wilayah Nusantara. Agama ini kemudian menjadi dominan di Selatan, Tengah dan Timur Asia. Islam masuk dari berbagai wilayah dan kawasan di Asia Tenggara melalui berbagai jalur, ada yang berdagang (*trade*), melancong, maupun berpergian (*go on a trip*).

Teori lain tentang Islam yang datang ke Nusantara yaitu dari India yang dibawa oleh para pedagang. Rasa Timur Tengah pada keadaan kehidupan bagian luar telah ditumpulkan dan dibelokkan ke dalam oleh mistik India, maka hanya menimbulkan kontras minimal pada campuran Hinduisme, Buddisme dan animisme yang telah mempesona orang Nusantara selama hampir lima abad. Penyebar secara damai hampir seluruh wilayah Nusantara dalam jangka waktu tiga ratus tahun dan sempurna mendominasi Jawa kecuali beberapa kantong kepercayaan pada akhir abad keenam belas. Perkembangan pedagang dari Hadramaut yang mengalami gelombang besar ke

Nusantara menyebabkan masyarakat melakukan pelayaran untuk menunaikan ibadah haji.

Agama Islam telah berangsur-angsur datang ke Nusantara sejak abad pertama Hijrah atau bertepatan dengan 7 dan 8 M langsung dari Arab, merupakan kritik kepada analisis sarjana Barat maupun Belanda yang mengatakan bahwa masuknya Islam ke Nusantara sekitar abad ke 13 M melalui Persia dan India. Perlu diakui bahwa di antara para ulama Islam periode pertama itu terdapat orang-orang dari Malabar, Gujarat, dan Persia, namun itu merupakan hal yang wajar. Sekalipun mereka dari Gujarat, Malabar, Persia, maupun lainnya, mereka merupakan orang Arab. Pada abad ke-10 mereka sudah menguasai perdagangan di dunia. Pada abad berikutnya (abad ke-11), saudagar-saudagar Islam telah mengusai pantai barat India.

Menurut Van Leur Islam menyebar melalui para pedagang di sepanjang jalur perdagangan Asia Tenggara. Kedatangan Islam ke Nusantara baik dari India Selatan, salah satu anak benua India, Coromandel, Malabar, Gujarat, maupun langsung dari Arab, tidaklah terlepas dari siapa pembawanya dan dari mana asalnya. Jika dilihat terlebih dahulu misionaris yang membawanya sudah barang tentu mereka adalah orang-orang Arab. Maka dengan demikian sudah pasti pula datangnya langsung dari Arab, walaupun para pedagang memiliki misi terselubung yaitu menyebarkan Islam lewat berdagang.

Al-Attas merupakan salah seorang sarjana Muslim dunia Melayu Nusantara yang mempertahankan argumentasinya bahwa Islam datang ke Nusantara langsung dari Arab. Al-Attas mengakui bahwa memang benar sebahagian dari penyebar Islam di Nusantara datang melalui India, akan tetapi kebanyakan juga datang langsung dari Arab, dan ada pula yang melalui negeri Parsi, Cina, Maghrib, dan Turki. Menurut al-Attas, yang terpenting adalah kandungan paham keagamaan yang dibawa oleh mereka itu adalah bersifat Timur Tengah bukan India.

Kandungan dan cara penguraian akidah-akidah berbagai mazhab ilmu tasawuf berbentuk tulisan "Jawi" serta corak beberapa huruf-hurufnya, nama gelaran hari-hari mingguan, cara melafalkan Al-Qur'an, serta beberapa perkara penting lainnya, menyatakan dengan tegas kecirian Arab, bukan India, sebagai pembawa dan penyebar asli agama Islam di Nusantara. Ada benarnya juga apa yang diungkapkan al-Attas tersebut, sebab dari pandangan orang Islam,

soal bangsa apa yang membawa Islam itu mungkin tidaklah begitu penting, asalkan yang dibawanya itu ialah Islam.

Kedatangan Islam ke Nusantara memang melewati berbagai tempat untuk sampai ke Nusantara. Argumentasi Islam datang langsung dari Arab dapat dipertahankan dan menjadikan acuan bagi corak Islam masyarakan Nusantara. Hal ini dikarenakan corak maupun bentuk dari sekian pemahaman agama serta praktik ajaran Islam di Nusantara persis sama seperti dari negeri asalnya yaitu Arab. Berbagai mazhab serta amalan lahir dan batin masyarakat Islam Nusantara mencirikan sebagai adopsi dari pemahaman Islam di Timur Tengah, walaupun kemudian ajaran Islam mesti menyesuaikan diri dengan budaya maupun kebiasaan masyarakat lokal.

Al-Attas menyebut proses penyesuaian Islam pada penduduk Nusantara dan menggantikan pratik-praktik kepercayaan dan keyakinan lama digantikan dengan pandangan hidup yang baru dengan "teori Islamisasi Nusantara". Melihat hal tersebut maka harus didasarkan pada literatur Islam Melayu-Nusantara dan sejarah dunia Melayu yang terlihat pada perubahan mendasar terhadap konsep-konsep dan itilah-istilah kunci dalam literatur Melayu-Indonesia pada permulaan abad 10-11 H/16-17 M.

Terlepas dari berbagai pengaruh para sarjana Belanda maupun orientalis, sangatlah jelas kiranya argumen al-Attas tersebut menekankan bahwa Islam Nusantara berasal langsung dari Arab. Hamka juga mengatakan bahwa Islam datang di Nusantrara langsung dari Arab, hal tersebut dibuktikan dengan adanya seorang pencatat sejarah dari Tiongkok yang mengembara pada tahun 674 M, di pesisir Barat pulau Sumatera telah mendapati sekelompok bangsa Arab yang membuat kampung di tepi pantai tersebut. Pernyataan Hamka tersebut mendukung al-Attas dan mengubah persepsi sejarah masuknya Islam di Indonesia pada abad ke 11 M, 12 M, awal abad 13 M, naik menjadi abad ke 7 M. Menurut Hamka, muslim Arab yang datang ke Nusantara bukanlan ekspedisi resmi dari utusannya di Timur Tengah, melainkan datang dengan suka rela untuk berdagang. Mereka memiliki misi untuk menyebarkan Islam, sebab tidak mungkin hanya untuk berdagang saja, mereka dari jauh melewati lautan luas hanya untuk berdagang merupakan kesia-siaan belaka, terutama bagi para misionaris muslim.

Telah dikemukan di atas, kebanyakan sarjana Barat maupun Belanda khususnya, memegang teori bahwa yang menyebarkan Islam pertama di Nusantara adalah para pedagang muslim yang

memasukkan agama tersebut di antara transaksi perdagangannya. Komunitas-komunitas muslimpun tercipta hingga kemudian memainkam andil besar dalam penyebaran Islam secara lebih luas. Bebarpa pedagang tersebut kemudian dikatakan melakukan hubungan silaturrahmi sehingga berujung pada ikatan perkawinan antara keluarga bangsawan lokal. Hasil dari ikatan tersebut sangat memungkinkan mereka atau keturunan mereka pada akhirnya mencapai kekuasaan politik yang dapat digunakan untuk menyebarluaskan Islam secara merata.

Menurut Wolters, daerah-daerah India yang menjadi tempat asal datangnya para pedagang itu tidaklah diketahui, demikian pula dengan motif kedatangannya. Referensi yang dikemukakan dalam *periplus* tentang pelayaran Colandia dari pantai Coromandel ke Chryse menujukkan bahwa pada abad ke-1 M, sudah terdapat perdagangan antara India Selatan dengan wilayah Asia Tenggara. Di pihak lain dijelaskan bahwa pada abad ke-3 M, juga telah terdapat hubungan dagang yang mantap antara Asia Tenggara dengan Barat laut India.

Mempertimbangkan berbagai wacana di atas maka Islam tersebar di Nusantara dapat dikatakan bahwa *Pertama,* Islam datang langsung dari Arab, *Kedua*, Islam datang ke Nusantara dibawa oleh para pedagang dari berbagai penjuru dunia, *Ketiga*, datang dan disebar oleh para penyebar profesional Islam (*dai' dan muballiq*) muslim sebagai utusan dari Timur Tengah, dan *Keempat*, Islam datang ke Nusantara dalam gelombang besar abad ke 11 dan 12 M, dan seterusnya oleh para kaum sufi.

Melihat keempat wacana di atas dan seperti apa yang telah dibahas panjang sebelumnya, mungkin ada benarnya Islam telah diperkenalkan di Nusantara dan telah ada di sana pada abad pertama Hijriah, akan tetapi geraknya yang lebih nyata terlihat pada abad ke 12 M, hingga seterusnya. Oleh sebab itu, proses Islamisasi sebagai wacana untuk mengislamkan masyarakat Nusantara mendapatkan momentum puncak pada 13 M sampai dengan akhir abad ke 17 M, dimana pengaruh sufistik mewabah sehingga banyak mengislamkan masyarakan Nusantara. Meskipun demikian, tambah Azra, seperti Crawfurd, Keijzer, Niemann dan Hollander, berkeyakinan bahwa Islam di Nusantara dibawa langsung dari Arab, hal ini dibuktikan dengan kesamaan corak dalam keyakinan mereka dalam menjalankan agama Islam. Faktor penting muslim yang datang dari Pantai Timur India dalam menyebarkan Islam tersebut merupakan perihal yang mesti diperhitungkan. Niemann dan Holander merevisi

argumenya denga mengatakan bahwa bukan Mesir sebagai basis sumber Islam di Nusantara melainkan Hadhramawut.

Jika benar pengaruh motif-motif ekonomi serta peran para pedagang yang begitu dominan berhasil membawa Islam di Nusantara maka sangatlah diragukan keabsahannya, melihat jumlah penduduk yang di Islamkan cukup besar. Jika memerhatikan kebiasaan para pedagang maupun pelancong hanya singgah sementara waktu baik untuk melakukan traksaksi dagang maupun hanya sekedar untuk berkunjung. Masih sangat diragukan bahwa Islam dapat berpengaruh pesat hingga ke seluruh Nusantara disebarkan oleh para pedagang. Lebih jauh lagi, jika benar aktif dalam menyebarkan Islam, mengapa para ahli mengatakan bahwa Islam sudah muncul kepermukaan sebelum abad ke 12 M. Para pedagang muslim sudah berada di Nusantara sejak abad ke 7 dan ke 8 M, walaupun para penduduk pribumi telah bertemu dan berinteraksi dengan para pedagang muslim sejak abad ke 7 M, tidak terdapat bukti tentang adanya penduduk muslim lokal dalam jumlah besar hingga terjadinya islamisasi substansial di Nusantara.

Tidak begitu meyakinkan pula jika perkawinan para pedagang dengan salah satu dari keluarga bangsawan dapat menghasilkan banyak penganut Islam dalam jumlah besar. Beberapa pakar misalkan Schrieke agak meragukan bahwa kaum pribumi Nusantara masuk Islam karena terpengaruh oleh penguasanya yang telah memeluk agama ini. Analisis demikian mengindikasikan adanya suatu pengaruh lain yang lebih mendekati untuk melihat pengaruh Islam secara besar-besaran**.**

Menurut Azra teori yang lebih dapat diterima dari berbagai teori yang ada adalah apa yang dikemukakan oleh A.H. John. John mempertimbangkan kecilnya kemungkinan bahwa para pedagang memainkan peran penting dalam penyebaran Islam, akan tetapi John mengajukan bahwa para sufi pengembaran yang terutama melakukan penyiaran Islam di Nusantara. Para sufi ini berhasil mengislamkan sejumlah besar penduduk Nusantara setidaknya sejak abad ke 13 M. Faktor utamanya ialah kemampuan para sufi menyajika Islam dalam bentuk berbeda, khususnya kesesuaian antara Islam dan keadaan sekitarnya daripada perubahan dalam dalam kepercayaan dan praktik lokal keagamaan. Para sufi pengembara menggunakan tasawuf sebagai fondasi filosofisnya untuk menyebarkan Islam di Nusanta.

Persoalanya kemudian adalah mengapa gelombang sufi pengembara ini baru aktif sejak abad ke 13 M, menurut John bahwa tarekat sufi tidak menjadi ciri cukup dominan dalam perkembangan dunia Muslim sampai jatuhnya Bagdad ke tangan Iskandar Mongol pada 1258 M. Ketika kekhalifahan Bagdad jatuh, para sufi mulai mengembara untuk mempertahankan keutuhan dunia muslim pada wilayah-wilayah kekuasaan kekhalifahan. Pada masa ini juga digambarkan bahwa tarekat sufi secara berangsung-angsur menjadi institusi stabil dan disiplin serta mengembangkan Islam dalam masyarakat. Perkembangan ini memungkinkan guru dan murid memperoleh pendukung untuk melakukan perjalanan dengan tujuan menyebarkan Islam melintasi benua dan samudera. Sumber-sumber lokal terdahulu memunculkan informasi tentang kedatangan *syekh, sayyid, makhdûm,* guru dan sejenisnya langsung dari Timur Tengah dan dari tempat lain di wilayah sekitarnya.

Teori mengenai sufisme sejauh ini sangatlah berhasil dalam menciptakan suatu ciri khas masyarakat tertentu sehingga kemudian dapat dinamakan dengan masyarakat Muslim. Para sufi merangkul dengan menggunakan metode-metode pendekatan Islam sehingga dapat membentuk kelompok-kelompok kajian keislaman juga persatuan pemuda. Gelombang sufisme dilakukan besar-besaran sejak abad ke 11 M, setelah mereka menemukan momentumnya. Pengaruh sufisme lebih terasa dalam hal keislaman masyarakat di Nusantara dibandingkan dengan pengaruh-pengaruh agama lainnya.

Merujuk pada teori-teori sejarah tentang penyebaran Islam di Nusantara, maka Islam yang ada di Nusantara menjadi perdebatan sendiri dalam diskursus studi Islam kawasan. Perdebatan tersebut tidak keluar dari konsep bagaimana menemukan corak Islam di Nusantara sehingga menjadi suatu teori untuk dikaji secara berkelanjutan. Proses masukanya Islam ke Nusantara yang terdapat pada data-data sejarah bermaksud untuk mengantarkan arah dalam menemukan corak Islam di Nusantara. Bebarapa sarjana lokal kemudian mencoba merumuskan serta mendefinisikan Islam Nusantara hingga hal tersebut kemudian menjadi diskursus studi Islam kawasan.

Menurut Zainul Milal Bizawie bahwa Islam Nusantara adalah Islam yang ramah, terbuka, inklusif dan mampu memberikan solusi terhadap masalah-masalah besar bangsa. Islam Nusantara merupakan Islam yang dinamis dan bersahabat dengan lingkungan kultur, sub-kultur, dan agama yang beragam. Islam Nusantara ialah Islam yang mewarnai budaya masyarakat Nusantara untuk

mewujudkan sifat akomodatifnya yaitu rahmad untuk semua umat manusia.

Pendapat lain mengenai Islam Nusantara dikemukakan oleh Yahya Cholil Staquf, menurutnya bahwa Islam Nusantara yaitu Islam yang menyatu dan secara bertahab diserap menjadi budaya lokal yang unggul di Nusantara. Para penyebar Islam sangatlah hati-hati mempelajari serta mengamati realita sosial masyarakat Nusantara demi memastikan secara baik untuk mencapai tujuan mereka dengan menjaga harmonisasi masyarakat yang cenderung pluralistik. Abdul Moqsith Ghazali melihat Islam Nusantara adalah upaya untuk melabuhkan nilai-nilai Islam dalam konteks budaya serta karakteristik masyarakat Nusantara yang beragam. Ghazali memandang Islam sebagai sebuah upaya untuk menciptakan hukum yang tidak bertentangan dengan budaya Nusantara.

Salah satu pendapat lain mengenai Islam di Nusantara adalah Islam Fansurian yaitu sebuah proses pengislaman yang dibungkus dengan sufime dan membangun tamadun masyarakat dengan konstitusi akhlak sosial (bio-etik) dan akhlak personal (revolusi mental). Definisi Islam ini mencoba mengembalikan Islam pada awal-awal penyebaranya di Nusantara. Islam Nusantara Fansurian fokus berimbang pada dimensi spiritual sebagai semangat utama agama sebagai sumber cinta dan kasih sayang. Penulis cenderung melihat akar kemunculan serta manifestasi Islam Nusantara bermuara pada konsep spiritual sufisme.

Said Aqil Siroj merupakan salah satu cendikiawan Muslim Indonesia yang sangat berpengaruh dalam pedebatan mengenai Islam Nusantara. Menurutnya bahwa Islam Nusantara dapat diartikulasikan dengan Islam yang menyesuaikan diri dengan masyarakatnya. Nusantara dalam perspektif ini bukan hanya sebagai sebuah konsep geografis (kawasan) semata, melainkan Nusantara yang merupakan *encounter culture* (pusat pertemuan budaya) sehingga memunculkan tata nilai yang khas. Islam Nusantara bukan sekedar sebuah konsep geografis melainkan konsep filosofis yang membentuk nilai, cara pandang, pola pikir dalam melihat tatanan budaya dan antropologis. Pola Islam yang telah menusantara tersebut, dengan campuran berbagai latar belakang budaya yang ada membuat Islam harus menyusuaikan diri dengan budaya Nusantara. Islam Nusantara juga merupakan sebuah pola pikir, tata nilai, dan cara pandang dalam melihat dan menghadapi berbegai budaya yang datang ke Nusantara.

Menurut pandangan Zulkhairi, penebalan "Nusantara" yang disandingkan dengan "Islam" bukan hanya menegaskan nama, melainkan juga karakter untuk menunjukkan corak atau warna dari sebuah keheterogenitas. Keragaman sebagai salah satu tipologi Islam Nusantara adalah buah dari pergumulan panjang antara agama dan budaya; antara teks dengan konteks yang saling melengkapi satu sama lain sehingga menghasilkan Islam yang ramah, inklusif dan fleksibel. Islam Nusantara juga merupakan kesesuaian antara ajaran Islam dengan corak yang berbeda dari tempat asalnya Arab yang terkesan dengan panas dan keras. Namun memasukkan embel-embel Nusantara menurut Zulkhairi dapat mereduksi ajaran Islam, karena hal tersebut memaksakan Islam untuk menyesuaikan diri dengan tradisi Nusantara. Akan tetapi, saya melihat di sini bahwa Zulkhairi masih kurang cermat dalam menganalisis bagaimana proses Islamisasi berlangsung di Nusantara.

Beberapa definisi Islam Nusantara di atas menjadi langkah awal untuk dapat lebih dalam memetakan Islam yang berada di Nusantara. Penjelasan tersebut dimulai dari mencari akar sejarah masuk dan berkembangnya Islam di Nusantara hingga berupaya mendefinisikan Islam Nusantara itu sendiri. Formalisasi mengenai Islam Nusantara menjadi penting untuk memetakan identitas Islam di negeri ini. Definisi yang lebih mengerucut mengenai Islam di Nusantara tidak jauh dari pembahasan tentang Islam yang membudaya, berdialog, disesuaikan, dibumikan, diadaptasikan ke dalam budaya Nusantara.

Pendapat lain mengatakan bahwa Islam Nusantara dijelaskan sebagai Islam moderat, tidak ekstrem, Islam yang berbunga-bunga di mana masyarakatnya suka dengan berebagai perayaan dan seremonial. Islam Nusantara juga dipahami sebagai perlawanan terhadap cara penampilan yang tidak sesuai dengan kebiasaan masyarakat Nusantara, misalnya berjenggot tebal, dan bercelana cingkrang. Demikian pula dengan wanita yang mengenakan cadar, hal teresebut menjadi benturan tersendiri dalam melihat Islam di Nusantara.

Islam Nusantara sejauh ini juga identik dengan kegiatan religiusitas seperti tahlilan, peringatan haul, ziarah kubur, selamatan, dan segenap pengamalan dalam ruang lingkup Nahdlatul Ulama (NU). Argumentasi ini menurut saya sangat berimplikasi bahwa Islam Nusantara identik dengan Islam NU semata. Boleh jadi pula demikian adanya, sebab Islam model NU sering disebut-sebut sebagai Islam yang ramah terhadap budaya Nusantara. Jika lebih

cermat maka permasalahannya menurut saya ialah kata "Nusantara" itu sendiri, sebab kata ini lebih kepada kategori wilayah geografis dan budaya, bukan merupakan kategori nilai dan sifat. Bagaimana menisbatkan Islam ke dalam Nusantara sehingga menjadi sebuah definisi yang jelas.

Berangkat dari berbagai argumentasi tersebut, al-Attas mencoba melihat terlebih dahulu muatan awal yang muncul di Nusantara sebelum mendefinisikan apa itu Islam Nusantara. Al-Attas masuk dengan konsep Islamisasi yang mengedepankan pengaruh ontologi sufistik untuk menjawab problematika Islam Nusantara. Sebelum Islam Nusantara kembali diperdebatkan, al-Attas telah membuat sebuah teori untuk mengantarkan corak serta bentuk Islam Nusantara. Al-Attas mengembangkan teori itu berdasarkan konsep Islamisasi yang kemudian menjadi jembatan penghubung untuk menemukan substansi dari Islam Nusantara.

Islam Nusantara yang dipahami dalam kerangka berpikir al-Attas ialah Islam yang mencoba masuk dalam budaya masyarkat Nusantara, merangkul, menyaring dan kemudian menghilangkan praktik-praktik mistik budaya lokal yang diperoleh dari hegemoni Hindu-Buddha. Islam model tersebut menurut al-Attas berasal dari manifestasi Islam sufisme. Islam sufisme merupakan doktrin keislaman yang dibawa oleh kaum sufi pengembara ke Nusantara yang mencapai puncaknya pada abad ke 17 M. Berbagai teori yang telah disebutkan di atas menyatakan bahwa gelombang sufi Islamlah yang berhasil mengislamkan masyarakat Nusantara secara besar-besaran. Teori tersebut tidak hanya diakui oleh sarjana dalam negeri, akan tetapi para sarjana luar serta orientalis juga mengakui teori tersebut.

Islam Nusantara yang toleran, ramah, lemah lebut, tidak ekstrim, serta menyesuaikan diri dengan budaya Nusantara serta menerima dengan baik berbagai budaya yang kemudian berbaur dalam masyarakat tidak lain hanyalah manifestasi dari Islam sufisme. Amalan kaum sufi yang murni beribadah kepada Allah SWT., dan mendoktrin amalan terhadap lingkungan sosial dan memberikan pemahaman yang berbeda secara substansi.

Sebagaimana diketahui bahwa kaum sufi jauh dari nilai-nilai ingin berkuasa, berpolitik, jauh dari nafsu dunia, berpengaruh pada sikapnya yang kemudian disebut dengan toleransi, menyesuaikan diri dengan lingkungan sekitar, penuh kesabaran, tidak radikal atau ekstrim, merangkul, menyaring dan menghilangkan sesuatu yang tidak sejalan dengan ajaran Islam. Pada akhirnya hal tersebut

merupakan manifestasi nyata dalam menentukan definisi Islam Nusantara, yaitu Islam yang termanifestasikan dari "ruh" ajaran dan amalan sufistik.

- **Wajah Islam Nusantara yang Termanifestasikan dalam Kelompok Agama**

Berbagai teori mengenai proses maupun bagaimana masuknya Islam ke Nusantara sehingga menjadikan model Islam bagi masyarakat Nusantara setidaknya dapat dilihat dari teori-teori di atas. Permasalahan yang muncul kemudian adalah bagaimana ciri khas Islam Nusantara dalam bentuk aksiologis yang berkesinambungan. Pandangan masyarakat Nusantara akhir-akhir ini tertuju pada perdebatan kembali mengenai hal tersebut dan kembali mempertanyakan mengapa Islam harus memakai Nusantara di belakangnya. Beberapa teori di atas mengatakan bahwa Islam datang ke Nusantara dibawa oleh para misionaris Muslim langsung dari Arab melewati, Hadramaut, India, maupu dibawa oleh para pedagang, tidaklah mengenakan istilah atau *icon* apapun di belakang Islam itu sendiri. Sekilas terlihat bahwa gagasan Islam Nusantara bersifat ahistoris, dalam artian Islam di Nusantara masih menjadi diskursus perdebatan yang terus mengalami keberlanjutan.

Berangkat dari pijakan epistemologis dan historis, diskursus lama yang kembali mencuat tersebut dengan adanya dua ormas besar seperti Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama (NU) saling mengindikasikan bahwa corak Islam di Nusantara identik dengan kelompok agama tersebut. Tema mengenai Islam Nusantara kembali mencuat dalam Muktamar NU ke-33 di Kota Santri Jombang, Jawa Timur pada tanggal 1-5 Agustus 2015. Hal tersebut bukan lagi tema yang hangat, akan tetapi ada alasan kuat mengapa dalam Muktamar kali ini NU mengusung tema *Meneguhkan Islam Nusantara untuk Peradaban Indonesia dan Dunia,* tidak hanya menegaskan ideologi namun lebih dari itu untuk menyemai peradaban yang toleran dan damai. NU kembali mencoba meneguhkan corak Islam di Nusantara.

Tema yang tidak jauh berbeda juga digelar oleh Muhammadiyah di Makassar tanggal 3-7 Agustus 2015, bertema *Gerakan Perubahan Menuju Indonesia Berkemajuan*. Muhammadiyah bertekad memberikan sebuah pergerakan pencerahan. Gerakan pencerahann merupakan praksis Islam yang berkemajuan untuk membebaskan, memberdayakan dan memajukan kehidupan. Gerakan pencerahan juga dihadirkan untuk memberikan jawaban atas problem-problem kemanusiaan berupa kemiskinan, kebodohan,

ketertinggalan dan persoalan-persoalan lainnya yang bercorak struktural dan kultural. Gerakan pencerahan menampilkan Islam untuk menjawab masalah kekeringan rohani, krisis moral, kekerasan, terorisme, konflik, korupsi, kerusakan ekologis dan bentuk-bentuk kejahatan kemanusiaan.

Lantas bagaimana memahami Islam Nusantara model Nahdlatul Ulama dengan Islam berkemajuan Muhammadiyah. Menurut Akhmad Sahal, Islam Nusantara jika dilihat dari perspektif *ushul* fikih, "Islam dan Nusantara" kedua jargon tersebut justru mencerminkan dua sisi mata uang yang sama, yakni kontekstualisme Islam. Baik Islam Nusantara maupun Islam Berkemajuan sama-sama mempertimbangkan perubahan situasi dan kondisi masyarakat, dengan menjadikan prinsip kemaslahatan sebagai tolok ukurnya. Pertama menekankan pembaruan pemahaman Islam karena perubahan konteks geografis (dari Arab ke Nusantara), sedangkan yang kedua menyerukan pembaruan Islam karena perubahan zaman menuntut pembaruan.

Kedua ormas keagamaan terbesar di Indonesia tersebut sebenarnya merupakan representasi sejarah peradaban Islam Nusantara yang sudah berlangsung begitu lama. Bermuara dari sumber yang sama (Rasulullah SAW), NU dan Muhammadiyah menjelma sebagai organisasi keagamaan yang mencerminkan tipologi masing-masing. Tentu saja, karakter dan watak yang dimiliki dari masing-masing organisasi ibarat jalan bercabang yang muaranya sama. Pertanyaanya kemudian adalah mengapa muncul saling berbenturan antara keduanya secara lembut, seakan-akan berjalan seperti apa adanya. Saling lebel-melebel dan saling berusaha mendominasi sangatlah terlihat untuk menjadikan corak kelompoknya sebagai model Islam di Nusantara.

- **Muhammadiyah**

Sebagai salah satu wadah organisasi Islam di Nusantara, Muhammadiyah (1912 M) yang dicetus oleh Muhammad Darwisy kemudian disebut dengan Ahmad Dahlan, merupakan suatu wadah kelompok pembaharuan di bidang pemikiran Islam Indonesia dan juga bergerak di berbagai bidang kehidupan masyarakat Nusantara. Berdirinya organisasi ini sangat berkaitan erat dengan lingkungan sosio-religi dan adanya sejumlah faktor yang kompleks. Muhammadiyah sebagai ormas Islam Nusantara terinspirasi dengan gerakan pembaharu yang berada di Tumur tengah, khususnya gerakan pembaharuan di bawah pengaruh al-Afghani dan Abduh.

Gerakan pembaharu tersebut, gagasan Islam rasional dan lieberalisme keagamaan adalah dasar idiologi sebagai pengaruh besar bagi Dahlan dan merupakan kemunculan Muhammadiyah. Terinspirasi oleh Abduh, Dahlan berupaya memajukan kualitas pendidikan kaum Muslim lewat organisasi Muhammadiyah. Dapat dikatakan bahwa Dahlan meupakan sosok pengagum Abduh sebelum dirinya mendirikan Muhammadiyah.

Sebagaimana diketahui bahwa masyarakat Nusantara, khusunya di mana Dahlan dilahirkan, sangatlah ortodok dan sedang menghadapi hegomoni ajaran Jawa-Hindu. Dahlan terpanggil untuk bertindak melawan arus Islam sinkretis. Dahlan melihat bahwa umat Islam tidak memegang Al-Qur'an dan Sunnah dalam amalan Islamnya sehingga syirik berkembang dimana-mana. Amalan-amalan tersebut tumpang tindih dan saling bercampur antara benar dan salah. Cara yang paling mungkin untuk mengatasi hal demikian yaitu dengan membentuk sebuah organisasi yang dapat membebaskan Islam dari campuran adat dan kepercayaan lokal, serta menyaring Islam dari tardisi kebudayaan pengaruh Hindu-Buddha di Nusantara. Beberapa alasan dalam berbagai banyak hal lainnya, dengan demikian Muhammadiyah didirikan oleh Dahlan. Menurut Alwi Shihab, berdirinya Muhammadiyah merupakan perkembangan logis dalam menghadapi kegiatan misi kristenisasi yang diberi dukunngan dan kekuasaan oleh pemerintah Kolonial.

Ahamad Dahlan memiliki pemikiran dasar yang menjadi idiologinya yaitu: *pertama*, sumber pokok hukum dan ajaran Islam beersumber dari Al-Qur'an dan Sunnah. Jika tidak ditemukan keduanya maka ditentukan berdasarkan logika dengan metode akal berpikir logis serta *ijma'* dan *qiyas*. Dahlan menganjurkan beberapa jalan dalam memahami Al-Qur'an yaitu: mengerti maknanya, memahami tafsirnya, selalu bertanya pada diri sendiri, tidak mencari ayat lain sebelum isi ayat ini selesai dan dikerjakan. Kembali pada Al-Qur'an merupakan metode ampuh untuk menghilangkan sikap fatalisme dan taqlid dan hal tersebut merupakan metode dalam menghadapi perubahan sosial akibat modernisasi. Strategi ini dilakukan dengan membangkitkan semangat kemampuan berpikir rasional. *Kedua*: tindakan nyata tersebut harus diwujudkan dalam bentuk wadah kelompok bukan personalitas. Wadah tersebut mestilah memiliki wawasan dan memperdalam logika, dengan kata lain, beragama adalah berkarya, menghadapi hidup, berkerja keras, berbuat kebaikan semata kerena Allah Swt. Kunci persoalan kehidupan adalah peningkatan kualitas hidup dan menyikapi

kemajuan yang sedang berkembang dalam tatanan masyarakat kekinian.

Berakar dari idiologi Dahlan, maka pokok doktrin keislaman Muhammadiyah yang paling utama adalah memandang bahwa Tuhan merupakan realitas yang eksis dan merupakan totalitas wujud Maha Mutlak. Keberadaan Tuhan tidaklah sama dengan keberadaan ciptaan-Nya. Muhammadiyah menolak akan penggunaan takwil dalam memberikan gambaran tentang Tuhan. Keberadaan Tuhan dikatakan di *arsy*, maka hal itu tidak perlu ditakwilkan, baik yang menyangkut keberadaan-Nya. Konsep-konsep demikian tidak perlu adanya penakwilan lebih lanjut, melainkan mesti diterjemahkan apa adanya. Tuhan dikonsepsikan sebagai Tuhan yang Esa, tidak terbagi dan tidak mengandung unsur yang lain. Keesaan Tuhan dipandang sebagai pemahaman lurus dan menjadi tolak ukur ketauhidan umat Islam. Ketuhanan yang satu merupakan jati diri umat Islam yang mesti dipahami secara sungguh-sungguh dan mendasar.

Selain itu, Muhammadiyah memandang tauhid sebagai inti dari esensi ajaran Islam serta seluruh nilai-nilai dan tatanan normatif agama merupakan pedoman dan petunjuk untuk mengisi kehidupan bertauhid. Menurut Amin Rais, bagi Muhammadiyah, doktrin mengenai tauhid melahirkan doktrin-doktrin ketauhidan lainnya, seperti kesatuan penciptaan, kesatuan kemanusiaan, kesatuan pedoman hidup bedasarkan wahyu dan kesatuan tujuan hidup. Bagi seorang Muhammadiyin, bertauhid yang lurus merupakan keharusan, begitu pula dengan akidah serta iman mestilah terjaga pula. Akidah merupakan gerak dalam hati, kemudian diucapkan oleh lisan, lalu diimplementasikan dalam praktis dalam lingkungan kemanusiaan. Implementasi dari akidah tersebut yang kemudian menjadi nilai tersendiri oleh Allah SWT., Ketauhidan serta keesaan Tuhan yang menjadi landasan memahami Islam Muhammadiyah agaknya sama dengan ormas Islam lainnya.

Sebegaimana yang diketahui bahwa sufisme mamainkan peran sentral dalam mengislamkan masyarakat Nusantara, dalam hal ini Muhammadiyah juga memiliki konsep sufisme dalam ajarannya. Akan tetapi sebagai pergerakan Islam modernis, Muhammadiyah menganut sufisme terapan, yaitu sebagai seorang muslim harus mengimplementasikan perilaku baik, sopan, beradab, dan penuh keberimanan.

Ajaran sufisme Muhammadiyah tidak mengenal adanya guru yang memiliki genealogi dengan Nabi dan *maqam* tertentu untuk menghubungkan manusia dengan Tuhannya, dan tidak pula terdapat

mata rantai *wasilah* seperti tarekat pada umumnya. Keseharian seorang muslim mestilah merasa senantiasa dikontrol dan berada dalam pengawasan Tuhan. Dengan demikian, sufisme mereka maknai sebagai sebuah metode pergerakan dalam kehidupan, hati dan nafas sebagai bentuk dari tasawuf yang kemudian diterapkan dalam kehidupan.

Melihat pemetaan di atas maka Muhammadiyah dapat disebut sebagai sebuah pergerakan pemurnian dan pembaruan. Muhammadiyah disamping menyerukan perlunya kembali pada otensitas Al-Qur'an dan sunnah, juga mengembangkan ideologi perlunya reinterpretasi atas kedua sumber ajaran Islam yang otoritatif tersebut agar sesuai dengan kemajuan zaman.

Gerakan pembaruan Muhammadiyah tidak terlepas dari pengaruh gerakan pembaruan yang sedang marak di Timur Tengah, di mana Islam pertama kali muncul dan berkembang. Jika dilacak dengan cermat, maka pemikirannya ada hubungannya dengan salah satu tokoh pembaruan Islam yaitu Ibnu Taimiyah. Gerakan Muhammadiah secara genealogis mungkin terpengaruh pula oleh gerekan pemurnian Muhammad bin Abdul Wahhab, di mana gerakan ini sangat keras melawan kemusyrikan yang sedang terjadi.

Upaya pemurnian Abdul Wahhab erat kaitannya dengan akidah, sebab hampir setiap makam syaikh di sudut-sutut kampung Arab sangat disakralkan dan setiap hari dikunjungi oleh banyak orang. Abdul Wahhab berkerjasama dengan politik rezim Saudi untuk memberantas praktik-pratik demikian. Abdul Wahhab menyerukan kembali kepada teks Al-Qur'an dan hadis sebagai langkah yang harus dilakukan. Ketika interpretasi Al-Qur'an dan hadis tidak sejalan dengannya maka dianggap musyrik. Muhammadiah cenderung dapat kita katakan sebagai sebuah pergerakan reformis.

Dengan ini jelas kiranya genealogi gerakan Muhammadiyah yang telah menajadi bagian dari keberagaman dalam Islam di Nusantara. Muhammadiyah mempertegas misinya pada Muktamar di Makassar pada tanggal 3-7 Agustus 2015, dengan tema "*Gerakan Perubahan Menuju Indonesia Berkemajuan*". Muhammadiyah bertekad untuk memberikan sebuah pergerakan pencerahan. Melihat data yang ada bahwa Muhammadiyah belum sepenuhnya mewakili Islam di Nusantara jika dilihat dalam konsep pemikiran al-Attas.

Al-Attas tidak hanya melihat pada level pergerakan saja, malainkan substansi dari gerakan tersebut. Lebih jauh lagi al-Attas lebih cenderung memetakan Islam sufistik untuk melihat wajah

Islam di Nusantara. Muhammadiyah memang unggul dalam konsep pendidikan, pengembangan generasi muda, dan gerakan dakwah dan ideologi kelompok, akan tetapi kenapa masyarakat Islam di Nusantara masih banyak yang belum sepaham dengan golongan ini, bahkan mungkin bertentangan. Hal ini mungkin disebabkan karena adanya berbeda paham dengan golongan yang lebih dominan di Nusantara yaitu NU, yang nanti akan dibahas. Kemungkinan lainnya adalah nilai-nilai sufistik yang menjadi fondasi awal keberislaman masyarakan Nusantara tidaklah begitu tampak sebagai sebuah praktik yang berkelanjutan.

- **Nahdlatul Ulama (NU)**

Ormas Islam selanjutnya yang menggaungkan diri sebagai corak Islam Nusantara selalu identik dengan Nahdlatul Ulama (NU), hal itu agaknya dipertegas pada Muktamar NU ke-33 di Kota Santri, Jombang, Jawa Timur pada tanggal 1-5 Agustus 2015. NU mengusung tema, *Meneguhkan Islam Nusantara untuk Peradaban Indonesia dan Dunia*. Tema tersebut tidak hanya menegaskan ideologi namun lebih dari itu untuk menyemai peradaban yang toleran dan damai. Tema tersebut secara tidak langsung mengindikasikan adanya keterkaitan antara corak keberislaman NU dengan warisan Islam di Nusantara. Sebagaimana diketahui bersama, nilai-nilai serta paham keagamaan dalam NU sangat dekat dengan model Islam Nusantara, mengingat NU dengan faham *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, merupakan golongan keberagamaan terbesar di Nusantara. NU juga mencoba mempertahankan tradisi tradisional untuk menjawab tantangan modernis, disamping mereka mencoba mendekonstruksi pemikiran Islam kekinian sehingga tidak terlepas dari ajaran-ajaran Islam yang murni.

Lahirnya organisasi ini pada tanggal 31 januari 1926 di Surabaya. Organisasi ini merupakan kumpulan para ulama terkemuka, maka dinamakanlah Nahdlatul Ulama atau disingkat dengan NU, secara harfiah bermakna "Kebangkitan para Ulama" yang digagas oleh Kiai Hasyim Asy'ari sebagai panutan sentralnya. Jauh sebelum lahirnya sebuah wadah organisasi ini, telah ada bentuk *jamā'ah* dalam lingkaran aktivitas sosial keagamaan yang memiliki karakteristik tersendiri. Wujud NU sebagai wadah sebuah persatuan hanya sebagai penegasan formal dari mekanisme informal para ulama yang memegang tegus salah satu dari empat mazhab.

Pembentukan NU merupakan upaya pengorganisasian potensi dan peran ulama pesantren yang telah ada sebelumnya, dengan tujuan supaya kebangkitan dan wilayah kerja keulamaan lebih luas. Berdirikannya NU bertujuan menjadi wadah pemersatu atau menyatukan langkah para ulama dan kiai pesantren, untuk tidak hanya aktif dalam kepesntrenan dan wilayah keagamaan saja, akan tetapi mesti memperhatikan terhadap masalah-masalah sosial, ekonomi, politik dan berbagai urusan kemasyarakatan pada umumnya.

Sebelum adanya ide untuk membuat wadah organisasi, telah terdapat banyak kaum agamawan berasal dari pesantren (*pondok, surau, dayah* dan nama lain yang sesuai dengan daerah di seluruh Nusantara) lebih dahulu telah memberikan pengaruh besar terhadap keberislaman masyrakat Nusantara. Seperti yang dikatakan Martin Van Bruinessen, bahwa salah satu tradisi agung ("*great tradition*") di Nusantara adalah tradisi pengajaran agama Islam seperti yang muncul di pesantren Jawa dan lembaga-lembaga serupa di luar Jawa serta semenanjung Malaya.

Alasan pokok berdirinya pesantren ini adalah untuk mentransformasikan Islam tradisional sebagaimana yang terdapat dalam kitab-kitab klasik yang ditulis berabad-abad yang telah lalu. Akan tetapi pada satu sisi pesantren ini merupakan ciri khas pola pengajaran Nusantara, sebab menurut Pigeaud dan de Graaf bahwa pesantren berasal dari lembaga sejenis zaman pra Islam yaitu *mandala* dan *asyrama*. Pada lain sisi ia berorientasi internasional yaitu dengan Makkah sebagai pusat orientasinya, bukan Nusantara. Hal ini terlihat dengan tradisinya yang memakai kitab kuning. Berbagai kitab klasik yang dipelajari di Nusantara berbahasa Arab, dan sebagian besar ditulis sebelum Islam tersebar di Nusantara.

Tradisi pesantren yang terus mengalami perkembangan sehingga memunculkan semacam jaringan kiai yang tidak hanya di lingkup Jawa melainkan hingga Sumatera dan Kalimantan. Hal ini diperoleh dari sering terjadinya kontak atau silaturrahmi yang dilakukan setiap waktu. Perlu dicatat bahwa sebelum adanya NU yang meneguhkan diri sebagai organisasi Islam berbasis sunni, terlebuh dahulu pesantren telah berbasis sunni. Tidaklah aneh jika kemudian NU mendasarkan *jam'iyyah* yang meraka bentuk kepada tradisi dan faham kesunnian.

Pesantren merupakan "ruh"nya NU, artinya jika hubungan NU dengan pesantren diputuskan maka berakhirlah identitas NU. Memutuskan NU dari tradisi pesantren sama dengan memutus

historisitas dan akar kultural NU. Jalinan komunikasi intensif kiai pesantren tersebut, kemudian muncullah inisiatif para kiai untuk membuka pikiran supaya tidak hanya berfokus pada pembicaraan seputar agama saja melainkan harus memperhatikan perkembangan sosial politik. Hal ini akan disinggung sedikit kemudian sebagai penggesaran nilai dari tradisi pesntren yang berbasis pada keagamaan mentransformasi menjadi wadah perpolitikan.

Di sini akan dibahas mengenai aqidah dan keagamaan yang dipegang oleh NU. Berbicara mengenai hal keagamaan NU, maka sebetulnya sama saja membicarakan tentang konsep-konsep *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, sebab corak keagamaanya bersumber dari faham tersebut. Pendasaran NU pada paham aswaja merupakan hal yang sangat rasional dan natural karena para kiai yang mendirikan NU memiliki keterkaitan historis dan kultural dengan aswaja dan segala aspeknya. Menurut Einar Martahan, *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* identik dengan apa yang telah diajarkan oleh Nabi dan diamalkan serta diwariskan oleh para sahabat. Dengan kata lain NU dan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* merupakan dua entitas yang saling berkaitan. Pada satu sisi, secara historis, berdirinya organisasi keagamaan NU dilandasi oleh sebuah motivasi untuk mempertahankan dan menyebarkan ajaran *Ahl al-Sunnah* dari penetrasi kaum Wahabi beserta aliran "turunannya". Di pihak lain, corak keberagamaan *Ahl al-Sunnah* yang "tradisional" telah melekat dalam diri kaum tradisional Islam sejak lama. Kaum tradisional tersebutlah yang kemudian menjadi warga NU. Eksistensi NU sebagai mekanisme informal syi'ar keagamaan sudah tumbuh jauh sebelum NU dideklarasikan dalam bentuk organisasi.

Ajaran *Ahl al-Sunnah wa al-jamā'ah* kemudian menjadi sistem nilai yakni prinsip-prinsip ajaran, tuntunan praktik-praktik keagamaan dan sistem sosial kemasyarakatan serta segala aspeknya dalam tubuh NU. Pemahaman tersebut mencangkup aspek akidah, syari'ah dan ahklak. Ketiganya merupakan satu kesatuan ajaran yang mencangkup seluruh aspek prinsip keagamaan Islam mengikuti metode berpikir di dalam bidang akidah mengikuti imam al-Asy'ari. Jadi Islam *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* adalah ajaran (wahyu Allah SWT) yang disampaikan Nabi Muhammad SAW kepada sahabat-sahabatnya dan beliau amalkan serta diamalkan pula oleh para sahabat. Sedangkan ciri utama NU adalah sikap *tawassuth* dan *i'tidal* (tengah-tengah dan keseimbangan) yang didasarkan pada akkidah Asy'ariyah, yaitu berusaha untuk selalu seimbang dalam menggunakan dalil antara dalil *naqli* dan dalil *aqli*, antara pendapat

Jabariyah dan Qadariyah serta sikap moderat dalam menghadapi keduniaan.

Dalil *naqli* dan *aqli* tersebut harus saling berdamai keduanya serta tidak saling tumpang tindih, hal tersebut merujuk kepada Maturidiyah. Jadi *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* berarti orang yang melestarikan sunnah Rasul dan para sahabat, memakai kitab Allah SWT., (Al-Qur'an), Sunnah Rasul, Ijma dan Qiyas, analogi, sebagai dalil syara' dan memandangnya sebagai sumber *istinbath* hukum.

Dalam hukum fikih, NU menggunakan pola bermazhab, yakni mengikuti pendapat salah satu dari empat mazhab: Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali, baik secara tekstualistik maupun metodologi. Menurut Hasyim Asy'ari, mengikuti pola bermazhab akan mendapatkan kebaikan yang tidak dapat dihitung bagi umat Islam. Ajaran Islam tidak dapat dipahami kecuali dengan pemindahan (*naql*) dan pengambilan hukum dengan cara tertentu (*istinbath*). Pemindahan tersebut tidak akan benar dan murni kecuali dengan jalan setiap generasi memperoleh ajaran langsung dari generasi sebelumnya.

Mazhab-mazhab terdahulu harus dikenali agar tidak keluar dari pendapat ulama sebelumnya yang dapat menyebabkan keluar dari ijma'. Maka dengan sistem bermazhab ajaran Islam dapat terus dikembangkan, disebarluaskan dan diamalkan dengan mudah dari berbagai lapisan dan tingkatan umat Islam. Melalui sistem ini pula pewaris dan pengalaman ajaran Islam terpelihara kelurusan dan terjamin kemurniannya. Hal itu karena ajaran yang terkandung dalam Al-Qur'an dan hadis dipahami, ditafsirkan, dan diamalkan dengan pola pemahaman dan metode yang dapat dipertanggung jawabkan kebenarannya.

Tidak hanya pula terpaku pada ketentuan mazhab yang telah ada, akan tetapi kualitas mazhabnya mestilah ditingkatkan yaitu dengan peningkatan pengetahuan dan penguasaan ilmu agama Islam dengan segala jenis cabang-cabangnya. Ajakan kembali kepada Al-Qur'an tentu tidak boleh diartikan memahami kedua sumber hukum tersebut secara bebas (liberal), tanpa metode, prosedur serta syarat-syarat yang dapat dipertanggungjawabkan kebenarannya.

Muhammad Arkoun mengatakan bahwa berbagai aliran dalam Islam semestinya menuntut adanya keselarasan yang telah ditentukan sebelumnya di antara nalar dengan ajaran yang diwahyukan. Iman di dalam ajaran yang telah diwariskan memberikan rasa penerang dan memandu nalar manusia, bila dibiarkan berjalan sendiri maka akan sesat. Maka dengan demikian

pola bermazhab model NU merupakan warisan secara terus menerus dari tradisi Islam sebelumnya hingga berlaku sepanjang masa.

Nahdlatul Ulama dengan ideologi serta aqidah *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* merupakan ormas Islam yang sebenarnya tidak terpisahkan dari pemahaman dan praktik tasawuf. Tradisi bertasawuf dalam tubuh NU telah berlangsung semenjak lama. Sebelum kiai Hasyim Asy'ari menyebarkan dan mempraktikkan ajaran tasawuf *Qadiriyyah-Naqsyabandiyyah* yang diajarkan oleh Syeikh Nawawi Banten dari pendirinya langsung, Ahmad Khatib Sambas, dalam pesantren NU sudah dipraktikkan ajaran tasawuf. Eksistensi tasawuf dalam tradisi NU diwujudkan dalam bentuk lembaga tarekat untuk mewadahi berbagai amalan sufistik. Tasawuf sebagai medium untuk melatih mental dan kesadaran batiniah-spiritual menjadi pelengkap fondasi keberislaman NU. Fiqih bagi kalangan NU tidak bisa terlepas dari tasawuf, hal ini karena fiqih dan tasawuf merupakan perpaduan dari dimensi akal dan hati (rasionalitas dan spiritual). Fiqih memberikan ketentuan tentang masalah halal dan haram, wajib, makruh, sunnah dan lainnya, maka tasawuf menjadi pelita dalam jiwa. NU menjadikan tasawuf sebagai hal yang sangat penting, sehingga ormas ini melambangkanya dalam bentuk tarekat.

NU memandang formula zikir melalui tarekat merupakan aplikasi praksis dari teks Al-Qur'an yang memerintahkan untuk melakukan zikir yang berkesinambungan kepada Allah SWT. Praktik sufistik yang demikian juga berasal dari amalan para sahabat dan tabi'in yang dilembagakan pada abad ke-2 H, untuk membendung pola kehidupan masyarakat lalai akan dunia terhadap perintah-perintah agama. Singkatnya, NU menganggap praktik tasawuf, seperti zuhut dan tarekat, sebagai upaya pemenuhan tuntutan batin (intuisi) manusia untuk membentuk kesalehan moral secara substantif. Formula zikir dan persaudaraan sufi yang terwujud dalam tarekat masih dalam bingkai Islam. Pemahaman sufistik di kalangan NU sama seperti semenjak datangnya Islam di Nusantara langsung dari Arab yang dibawa oleh para sufi, pastilah ada sedikit perubahan-perubahan dalam praktiknya, hal itu semata sebagai inovasi saja, akan tetapi nilai dan ajaranya masih tetap sama.

Hal selanjutnya akan disinggung adalah perkembangan jaringan para kiai yang telah tersebut di atas dalam menghadapi arus modernisme di Nusantara. Terbentuknya NU pada 31 Januari 1926 salaha satunya sebagai reaksi atas perkembangan modernisme Islam yang tarik-menarik antara perkembangan politik Timur Tengah

dengan dinamika gerakan Islam di Nusantara. Reaksi yang dimaksud merupakan bentuk protes dari tokoh-tokoh Islam yang menyatakan diri sebagai penganut *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah,* dimana akar-akar reaksi itu berdimensi idiologis-kultural.

Tampilnya pengaruh Wahabi di Nusantara lewat kaum modernis merekonstruksi ajaran serta amalan yang bersifat tradisional menjadi lebih kaku dan sesuai dengan sunnah Nabi. Padahal seperti yang diketahui bahwa Islam masuk ke Nusantara melalui proses yang disebut dengan Islamisasi, di mana Islam masuk bertahap dengan mencoba menyesuaikan diri dengan budaya lokal, baik tradisi, maupun adat istiadatnya. Akhirnya ajaran Wahabi tersebut, lewat kelompok modernis mengatakan bahwa Islam yang ada di Nusantara bukanlah lagi warisan berjiwa hidup karena adanya hal-hal yang merusak agama seperti bid'ah, kurafat, dan syirik.

Untuk merespon hal tersebut, para kiai yang telah membentuk jaringan di antara pemuka-pemuka agama mulai sadar untuk tidak hanya merepon masalah keagamaan saja melainkan harus memperhatikan aspek sosial, masyarakat dan politik. NU pada dasarnya bukanlah organisasi politik, akan tetapi NU sudah melakukan aktivitas dan sudah menampakkan sikap politiknya baik pada pencaturan politik di antara tokoh-tokoh Islam (dengan kalangan pembaharu) maupun terhadap pemerintahan kolonial.

politik praktis sebenarnya bukan merupakan tujuan NU, karena mungkin kecewa dengan Masyumi pada bulan april 1952, NU terpaksa mengganti membuat sebuah partai politik untuk menampung aspirasi rakyat. Dalam hal ini tidaklah membahas dan memperpanjang masalah politik, karena hal tersebut bukan fokus dalam kajian ini. Mengingat di kalangan kiai pesantren masih tampak selalu terjadi ketegangan di mana adanya yang setuju dengan haluan politik dan adanya keinginan akan naturalnya NU tetap pada jalur sebagai pemersatu umat di bawah ajaran *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*.

NU seperti yang telah terdeskripsikan di atas, sepertinya lebih dekat dengan corak Islam di Nusantara yang dimaksud. Sebab dari sejarahnya, NU merupakan pemahaman keberimanan yang diadopsi langsung dari mazhab-mazhab Islam sebagai ajaran yang otentik. Warisan pesantren yang menjadi "ruh" NU ini merupakan cerminan model pengajaran Islam Nusantara sangat dipertahankan sampai saat ini, mengingat pesantren sebagai wadah aktif terhadap proses Islamisasi di Nusantara. NU identik dengan Islam Nusantara adalah tradisi sufisme yang menjadi amalan penting serta menjadi

ritual batiniah disamping amalan *dzahir* (syariat). Segala aspek akidah, syariat, pemikiran dan teologi bersumber dari Al-Qur'an dan sunnah ,serta *ijma'* para ulama sebagai fondasi keberislaman yang dipraktikkan oleh *nahdliyin*.

Telah terlihat kepermukaan corak Islam di Nusantara yang tecerminkan dalam diri NU, tetapi NU yang kemudian mencoba melakoni politik praktis mengalami berbagai kontraversi. Satu sisi NU mestilah menjadi sebuah wadah dalam mempertahankan nilai-nilai religiusitas tradisional, di sisi lain NU harus merespon pergulatan politik sebagai representatif dari kalangan umat pada saat itu. Sebagaimana saya pahami bahwa politik dalam tubuh NU telah banyak mereduksi ajaran dasar mereka dalam hal praktis, namun secara tekstual masih memegang basis epistimologis NU. Mempertanyakan kembali seperti apakah "ruh" Islam di Nusantara yang memiliki basis epistimologis dan ontologis sehingga Islam dapat menjadi agama terbesar di Nusantara meruntuhkan hegomoni Hindu-Buddha. Pertanyaan tersebut akan dibahas secara jelas kemudian.

- **Tinjauan Kritis Terhadap Islam Nusantara**

Belum adanya data yang begitu akurat tentang semenjak kapan Islam Nusantara itu muncul pertama kali. Polemik itu kembali menjadi hangat dan menjadi bahan perdebatan oleh banyak kalangan. Perdebatan tersebut menjadi perbincangan hangat di kalangan intelektual saat media massa mengangkat isu tentang penggunaan langgam Jawa dalam peringatan *Isra Mi'raj* di Istana Negara. Publik gempar, media sosial tiba-tiba saja menjadi berisik dengan beragam kasak-kusuk. Hal tersebut menimbulkan berbagai reaksi dari kelompok-kelompok Islam yang ada di Indonesia. Kelompok fundamentalis mengatakan itu sebuah bentuk kesesatan, sedangkan kelompok yang lain menimpali dengan konsep yang tak kalah jitu. Mereka saling menegasikan, satu sisi menganggap apa yang diyakini adalah satu-satunya kebenaran (*single truth*) dan di sisi lain menganggap bahwa itu adalah sebuah bentuk kemajemukan yang unik. Maka dengan demikian terjadilah *clash,* terutama dalam memahami kemurnian hukum Islam.

Permasalahan selanjutnya ialah munculnya polemik sosial-religius yang menjadi semakin hangat. Gugatan para pemuka agama, baik kelompok agama, maupun dari masyarakat luas terus bermunculan. Praktik demikian belum menjadi sebuah hal lumrah bagi sebagian besar masyarakat Nusantara. Berbagai pendapat

memunculkan suatu argumentasi bahwa inilah yang dinamakan corak Islam Nusantara. Nusantara yang dimaksud mungkin menyamakan konteks budaya dalam bentuk apapun bahkan boleh saja mereduksi nilai-nilai murni Islam. Padahal agama Islam memiliki batasan tertentu terhadap yang wajib, boleh, sunnah, halal-haram dan mubah. Jika ditinjau kembali secara kritis maka bacaan ayat suci Al-Qur'an tersebut mesti dikaji kembali agar tidak bergeser dan sesuai dengan teknik pembacaan Al-Qur'an yang benar. Semestinya tidaklah begitu jauhnya dalam mereduksi ajaran Islam untuk menyesuaikan diri dengan budaya lokal. Jika diperhatikan ada yang tidak sesuai antara nada dan bacaan tersebut. Tinjauan kritis ini belum memunculkan titik terang, bahkan lebel Islam model Nusantara demikian adanya. Mungkin pula ini terus dipraktikkan diberbagai pelosok Nusantara, mungkin pula setelah peristiwa itu hal tersebut menjadi lumrah dalam masyarakat.

Berbagai teori yang telah tercantum di atas, maka Islam yang datang ke Nusantara dibawa oleh para pedagang, saudagar, pelancong, para pengembara, dan teori yang lebih unggul adalah dibawa dan disebarkan oleh sufistik. Teori kemudian yang menjadi perdebatan adalah kedatangan Islam apakah langsung dari Arab, India, Malabar, Coromandel, Hadramaut atau langsung dari Gujarat. Gugatan ini terus menjadi perdebatan sampai saat ini.

Pendapat kuat tentang datangnya Islam ke Nusantara langsung dari Arab, tidak perduli siapa yang membawa melainkan apa isinya, dan selayaknya dari mana ajaran tersebut sejatinya berasal. Meskipun berasal dari salah satu benua India, Malabar, Gujarat, Coromaldel, itu hanya sebagai tempat persinggahan saja, tetapi akarnya tetap dari Arab.

Mengapa kaum sufistik yang begitu berpengaruh di Nusantara, sebab jika hanya pedagang, mungkinkah Islam memiliki pengaruhnya sampai ke seluruh Nusantara, karena pedagang pada biasanya bersifat sementara dan kemudian pergi begitu saja, hal ini karena meperhatikan kondisi saat itu. Teori kemudian, Islam disebarkan oleh raja-raja penguasa daerah tertentu di Nusantara, ada yang melalui proses perkawinan, maupun mendakwahkannya secara langsung.

Pernyataan di atas akhirnya meluas ke ide pokok tentang apa itu Islam Nusantara, apakah Islam yang ada di Nusantara, Islam yang bersifat Nusantara atau Islam yang menyesuaikan diri dengan budaya Nusantara. Pertanyaan pertama, merujuk pada wilayah dan yang kedua lebih kepada nilai-nilai khas, sedangkan ketiga adalah

bersifat proses. Maka dengan kata lain masih terjadi ambiguitas mengenai term Islam Nusantara itu sendiri. Nusantara dimaknai sebagai tempat atau wilayah maka sebutan Islam Nusantara haruslah mencatut semua aliran Islam yang ada di Indonesia. Islam Nusantara dalam hal ini semata-mata bukan hanya milik atau ciri khas kelompok NU dan Muhammadiyah. Begitupula sebaliknya, jika Nusantara dimaknai sebagai nilai-nilai khas, itu berarti mencatut watak dan karakteristik Islam di Indonesia yang di dalamnya memuat segala unsur agama Islam.

Dari uraian di atas, hipotesa sementara baik NU maupun Muhammadiyah adalah sama-sama golongan Islam yang mewarisi tradisi (*urf'*) Islam Nusantara secara karakter. NU dan Muhammadiyah adalah representasi dari Islam yang berwatak Nusantara. NU agaknya lebih dominan dalam corak Islam Nusantara. Gugatan selanjutnya ialah bagaimanakah "ruh"nya Islam Nusantara yang sesungguhnya, seperti yang telah kita sebutkan di atas.

Ahmad Baso dalam bukunya, *Islam Nusantara Ijtihad Jenius dan Ijma' Ulama Indonesia,* menganalogikan bahwa Islam Nusantara itu ibarat pertemuan dua bibit pohon unggulan yang berbeda jenis, namun ketika disatukan dalam proses persilangan akan menghasilkan sebuah bibit baru yang lebih unggul. Persilangan Islam dan Nusantara diperlukan untuk meperoleh genius baru dengan karakter atau sifat-sifat unggulan yang diinginkan. Bibit ini akan tumbuh sehat dan mampu bertahan dalam situasi dan cengkeraman lingkungan manapun, toleran dan adaptif terhadap lingkungannya sehingga bisa tumbuh dan besar dengan sehat, tidak cepat rusak atau gagal tumbuh. Persilangan dua spesies berbeda itu diharapkan muncul spesies baru yang populis, kualitas peradaban yang tinggi serta tahan banting terhadap berbagai kondisi dan tantangan. Spesies baru itulah yang disebut Islam Nusantara. Islam yang dimaksud Ahmad Baso mungkin Islam yang bertahan dan terus menyesuaikan diri dengan budaya Nusantara sehingga mengikis praktik-praktik yang bersifar empiris semata menuju pengetahuan logis serta metafisis.

Islam Nusantara semestinya bukan berupaya memindah kiblat umat Islam Indonesia dari Mekkah ke Indonesia. Islam Nusantara hanya ingin mencari cara bagaimana memasukkan Islam dalam konteks budaya masyarakat yang beragam. Islam Nusantara hanya ingin menyemai dan menampilkan wajah Islam yang teduh dan ramah. Melihat sejarah yang cukup panjang, Islam di Nusantara telah mengalami pergumulan dengan lokalitas yang beragam.

Islam hadir bukan untuk mengikis tradisi dan budaya lokal yang ada, melainkan mencoba untuk berdialektika dengan konteks keberadaannya. Oleh karena sifat fleksibelnya itu, Islam mampu bertahan dan berkembang sehingga memunculkan ekspresi keislaman baru yang khas dan tidak ada di belahan dunia manapun. Said Aqil Siroj mengatakan bahwa Islam Nusantara bukan hanya sebuah konsep giografis semata melainkan Islam Nusantara sebagai pusat pertemuan seluruh budaya, sebuah konsep filosofis yang menjadi sebuah wawasan pola pikir, dan sebuah tata nilai dalam dalam menghadapi berbagai budaya yang datang.

Islam Nusantara bukanlah semacam makhluk baru melainkan hanya ingin mengembalikan sesuatu pada tempatnya. Hadirnya Islam adalah untuk mengingatkan bahwa yang Arab belum tentu Islam dan yang Islam belum tentu Arab. Paradigma demikian, Islam Nusantara sebetulnya ingin menggugat dan mengajak keluar dari ortodoksi dalam memandang agama. Peradaban Islam Nusantara kelak akan menjadi potret peradaban Islam dunia lantaran khazanah keilmuwan dan nilai-nilai yang begitu mempesona. Perihal penting dari segala aspek tersebut ialah bagaimana menemukan kembali "ruh" Islam Nusantara supaya memunculkan suatu nilai yang otentik sehingga Islam di Nusantara dapat menjadi contoh bagi peradaban dunia. Selaras dengan itu maka Islam di Nusantara mestilah memiliki nilai kekhasannya sendiri yang dapat menjadi fondasi sejarah Islam masyarakat Nusantara.

Mengenai teori yang dikembangkan al-Attas tentang Islamisasi di Nusantara dan kemudian menjadi kerangka teori dalam membentuk akar Islam di Nusantara, perlu kiranya ditinjau kembali. Al- Attas kurang begitu jelas dalam menyebutkan siapa-siapa saja tokoh sufi pada awal-awal abad ke 12 M dan ke 13 M. Al-Attas tidak menyebutkan identitas sufi tersebut, padahal data ini perlu untuk memperkuat argumentasinya dalam merumuskan Islam Nusantara. Al-Attas bergerak langsung pada pada konsep puncak pengaruh sufisme yaitu pada abad ke 17 M. Argumentasi yang tidak kelihatan ini menjadi kritik untuk pemikiran Islam Nusantara model al-Attas

Analisis kritis selanjutnya yang diuratakan al-Attas kurang lengkap uraiannya terhadap periodeisasi Islamisasi. Periodeisasi Islamisasi tersebut beliau jelaskan hanya dalam satu paragraf untuk satu argumentasinya. Hal tersebut memberikan kesulitan untuk diteliti, sebab tidak diketahui apa argumentasi al-Attas secara berkesinambungan. Maka dengan demikian, tinjauan kritis ini tidak hanya bersifat menggugat teori yang telah ada sebelumnya, akan

tetapi lebih kepada bagaimana memahami substansi yang terkandung di dalamnya.

Pemikiran al-Attas ini perlu dikaji ulang secara terus-menerus untuk menemukan maksud yang dapat dikembangkan lebih luas lagi. Dalam hal ini, yang ingin dirumuskan untuk mendefinisikan Islam Nusantara yaitu menggunakan teori al-Attas mengenai Islamisasi di Kepulauaan Melayu-Nusantara. Al-Attas bahkan tidak menjelaskan apa itu definisi Nusantara. Pada sisi lain al-Attas tidak konsisten pada konotasi yang digunakanya. Terkadang ia menyebut Islam Nusantara, ada pula Islam di Melayu-Nusantara, dan juga terkadang ia menyebutnya dengan Melayu-Indonesia. Permainan kata dan makna yang terkandung di dalamnya perlu dikritisi, sebab hal tersebut dapat memunculkan makna ganda dan persepsi yang berbeda.

BAB III
SYED MUHAMMAD NAQUIB AL-ATTAS DAN PERGERAKAN INTELEKTUAL

- **Riwayat Hidup, Pendidikan dan Karya**

Syed Muhammad Naquib ibn Ali ibn Abdullah ibn Muhsin Al-Attas lahir pada 5 September 1931 di Bogor, Jawa Barat. Silsilah keluarganya dapat dilacak hingga ribuan tahun ke belakang melalui silsilah *sayyid* dalam keluarga Ba'Alawi di Hadramaut dengan silsilah yang sampai kepada Imam Hussein, cucu Nabi Muhammad Saw. Salah satu leluhurnya ada yang menjadi wali dan ulama. Salah seorang di antara mereka adalah adalah Syed Muhammad Al-'Aydarus (dari pihak ibu), guru dan pembimbing ruhani Syed Abû Hafs 'Umar ba Syaibân dari Hadramaut, yang mengantarkan Nûr Al-Dîn Al-Rânîrî, salah seorang alim ulama terkemuka di dunia Melayu, ke tarekat Rifa'iyyah. Nama ibunda al-Attas yaitu Syarifah Raquan Al-'Aydarus, juga berasal dari Bogor, Jawa Barat, dan merupakan keturunan ningrat Sunda di Sukapura.

Kakek al-Attas bernama Syed Abdullah ibn Muhammad Al-Attas, beliau adalah salah seorang wali yang berpengaruh tidak hanya di Indonesia akan tetapi hingga ke negeri Arab. Neneknya bernama Ruqayah Hanum, adalah wanita yang berketurunan Turki aristokrat. Sedangkan nama ayahnya adalah Syed Ali Al-Attas. Al-Attas adalah anak kedua dari tiga bersaudara. Abangnya bernama Syed Hussein Al-Attas, beliau adalah salah seorang ahli sosiologi dan mantan Wakil Rektor Universitas Malaya juga lahir di Bogor pada tahun 1928. Sedangkan yang bungsu bernama Syed Zaid, seorang insinyur kimia dan mantan dosen Institut Teknologi MARA.

Al-Attas memperoleh pendidikan dalam bidang ilmu-ilmu keislaman dari keluarganya yang ada di Bogor, sedangkan dari keluarganya pula yang berada di Johor, al-Attas memperoleh pendidikan yang bermanfaat bagi dirinya dalam mengembangkan dasar-dasar bahasa, sastra, juga kebudayaan Melayu. Pada usia sekitar lima tahun al-Attas berangkat ke Johor untuk belajar di Sekolah Dasar Ngee Heng (1936-1941). Ketika Jepang melakukan penjajahan, al-Attas kembali ke Indonesia dan melanjutkan pendidikannya di Madrasah Al-'Urwatu Al-Wutsqa', Sukabumi pada

tahun (1941-1945), sebuah lembaga yang menggunakan bahasa Arab sebagai pengantar dalam pendidikan.

Al-Attas kembali lagi ke Johor setelah Perang Dunia II, dan melangsungkan pendidikannya di Bukit Zahrah School selanjutnya di English Collegc (1946-1951). Al-Attas berhasil menyelesaikan pendidikan menengahnya di Malaysia ketika beliau tinggal bersama pamannya Dato'Onn. Pamannya adalah salah seorang tokoh nasionalis pendiri sekaligus Presiden Pertama UMNO (United Malay National Organization), yaitu partai politik yang menjadi tulang punggung kerajaan Malaysia sejak Malaysia dimerdekakan oleh Inggris.

Setelah keluar dari sekolah menengah pada 1951, al-Attas mendaftar di resimen Melayu, karena talenta yang sangat mengagumkan, al-Attas terpilih sebagai utusan militer Malaya untuk mengikuti pendidikan Militer, pertama di Eton Hall, Chester, Wales, kemudian di Royal Military Academy, Sandhurst, Inggris (1952-1955). Pada saat itu Al-Attas berjabat sebagai British High Commissioner di Malaya. Pada saat al-Attas mengikuti pendidikan militer tersebut, ia menyempatkan diri untuk berkeliling ke negara-negara Eropa lainnya seperti Afrika Utara, Spanyol, Prancis, dan negara-negara sekitar. Kunjungannya tersebut memberikan kesempatan al-Attas untuk bertemu dengan sejumlah orang-orang penting, pemimpin-pemimpin negara, dan bekenalan untuk pertama kalinya dengan pandangan metafisika tasawuf. Sepulangnya al-Attas dari pendidikan tersebut, al-Attas langsung ditugaskan di kantor resimen tentara kerajaan Malaya, Federasi Malaya, yang pada saat itu sedang fokus menghadapi serangan komunis yang berada di hutan. Minat al-Attas dalam bidang intelektual sangat bersar, oleh sebab itu, beberapa tahun kemudia al-Attas berhenti secara sukarela dari jabatan yang diperolehnya dan membawanya ke arah pendidikan di Universitas Malaya tahun 1957-1959.

Al-Attas mengambil program S1 di Universitas Malaya. Pada saat itu al-Attas telah menyelesaikan dua buku karangannya; pertama berjudul *Rangkaian Ruba'iyat* yang diterbitkan oleh Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur tahun 1959. Buku keduanya ialah *Some Aspect of Shûfîsm as Understood and Practised Among the Malays*, yang diterbitkan oleh Lembaga Penelitian Sosiologi Malaysia tahun 1963. Karena pengaruh buku kedua yang ia tulis, al-Attas mendapat tawaran melanjutkan studinya ke Institute of Islamic Studies, Universitas McGill, Montreal, yang didirikan oleh Wilfred Cantwell Smith. Di Universitas tersebut al-Attas bertemu dengan

orang-orang hebat, seperti Sir Hamilton Gibb, Fazlur Rahman, Toshihiko Izutsu, dan Seyyed Hossein Nasr. Pada tahun 1962 al-Attas menyelesaikan studi masternya dengan tesis yang berjudul *Rânîrî and the Wujûdiyyah of 17th Century Acheh,* dan lulus dengan nilai yang sangat memuaskan. Setahun kemudian al-Attas melanjutkan studi doktoralnya di SOAS (*School of Oriental and African Studies*), Universitas London, dan lulus dengan nilai yang sangat memuaskan dengan disertasinya *The Mysticism of Ḥamzah Fanshūrī*. Semasanya kuliah, al-Attas aktif dalam mengoreksi berbagai pandangan miring terhadap Islam, dan juga banyak melakukakan dakwah tentang Islam.

Al-Attas telah menulis banyak buku, di antaranya sudah banyak pula yang diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dan Melayu, Inggris, Arab, Persia, Turki, Perancis, Jerman, Rusia, Bosnia, Jepang, India, Korea, dan Albania. Karyanya tersebut antara lain:

- *Rangkaian Ruba'iyat*, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, tahun, 1959.
- *Seme Aspects of Shûfîsm as Understood and Practised Among the Malays*, Malaysian Sociological Research Institute, Singapura, 1963.
- *Rânîrî and the Wujûdiyyah of 17th Century Acheh,* Monograph of the Royal Asiatic Society, Cabang Malaysian, Singapura, 1966.
- *The Origin of the Malay Syâ'ir,* DBP, Kuala Lumpur, 1968.
- *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of Malay-Indonesian Archipalago*, DBP, Kuala Lumpr, 1969.
- *The Mysticism of Hamzah Fanshûrî,* UMP, Kuala Lumpur, 1970.
- *Concluding Postscript to the Orijin of the Malay Syâ'ir.* DBP, Kuala Lumpur, 1971.
- *The Correct Date of the Terengganu Insciption,* MD, KL, 1972.
- *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu,* UKM, KL, 1972. Sebahagian isi buku telah diterjemakan ke dalam bahasa Rusia dan Prancis juga ke dalam bahasa Indonesia.
- *Risalan untuk Kaum Muslimin,* ISTAC, KL, 2001.
- *Comments on the Re-examination of Al-Rânîrî's Hujjat Al-Shiddîq: A Reputation, MD, KL. 1975.*
- *Islam, The Concept of Religion and the Foundation of Ethics and Morality* ,ABIM, KL, 1976. Telah diterjemahkan ke dalam bahasa Turki, Korea, dan Jepang.
- *Islam: Paham Agama dan Asas Akhlak,* ABIM, KL, 1977.
- *Islam and Secularism,* ABIM, Kuala Lumpur, 1978.

- *Aim and Objectives of Islamic Education: Islamic Education Series,* Hodder ang Stoughton dan King Abdulaziz University, London, 1979.
- *The Concept of Education in Islam*, ABIM, Kuala Lumpur, 1980.
- *Islam, Secularism, and the Philosophy of the Future,* Mansell, London dan New York, 1985.
- *A Commentary on the Hujjat Al-Siddîq of Nûr Al-Dîn Al-Rânîrî,* Kementrian Kebudayaan, KL, 1986.
- *The Oldest Know Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translation of the 'Aqâ'id of Al-Nasafî,* Dept, Penerbitan Universitas Malaya, KL, 1988.
- *Islam and the Philosophy of Science,* ISTAC, KL, 1989.
- *The Nature of Man and the Psychology of the Human Soul,* ISTAC, KL, 1990.
- *The Intuitions of Existence,* ISTAC, KL, 1990.
- *On Quiddity and Essence,* KL, 1990.
- *The Meaning and Experience of Happiness in Islam,* ISTAC, KL, 1994.
- *The Degrees of Existence,* ISTAC, KL, 1994.
- *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam,* ISTAC, KL, 1995.

- **Pengaruh Pemikiran Al-Attas**

Syed Muhammad Naquib Al-Attas adalah seorang yang fokus terhadap kemajuan umat Muslim dari berbagai bidang. Beliau memiliki misi pokok yaitu menjadikan nilai-nilai dasar yang ada dalam Islam kembali pada akarnya. Al-Attas juga mencoba mengembangkan kata-kata kunci dalam Islam dengan tujuan tidak menghilangkan makna sesungguhnya di dalam kata-kata tersebut. Menggunakan makna yang tersembunyi di balik kata, al-Attas memunculkan kata lain yang merujuk pada kosa kata modern. Hal ini merupakan ide cemerlangnya, sehingga metode demikian salah satu ciri khasnya dalam memurnikan term-tem kunci Islam supaya tidak salah dalam mengartikannya. Pada setiap karyanya memiliki pendekatan dan metode semantik, hermaneutik, filologi, sejarah, ontologi, epistemologi, aksiologi, serta berbagai perkembangan modern yang ada.

Al-Attas terpengaruh oleh pemikiran dan metodologi Barat ketika ia menempuh pendidikan di Universitas McGill, Montreal. Al-Attas mulai banyak mempelajari dan membaca literatur-literatur

tokoh yang berpengaruh dalam dunia Islam seperti Sir Hamilton Gibb dari Inggris ketika menempuh pendidikan di Universitas tersebut. Al-Attas juga berkenalan dengan Fazlur Rahman, Toshihiko Izutsu, Wilfred Catwell Smith dan Sayyid Hussein Nasr. Tidak hanya itu, ia juga sempat bertemu dengan A.J. Arberry, Sir Montimer Wheeler, dan Sir Richard Winstedt.

Tokoh-tokoh terkenal di atas membuat pemikiran al-Attas terpengaruhi dan membentuk dirinya menjadi semakin kritis berwawasan Islam. Al-Attas mulai megikuti dan belajar untuk menjadi seperti mereka. Al-Attas mencari cara lain untuk membangun hal yang orisnil dari dirinya sehingga membuat masyarakat mnuslim kagum ketika membaca karya-karyanya.

Beberapa karya al-Attas, misalkan buku *Prolegomena To The Metaphysics An Exposition Of The Fundamental Elements Of The Worldview Of Islam* (ISTAC, 1995), *The Mysticism Of Hamzah Fansuri* (UM, 1970), *A Commentary On The Hujjat Al-Siddiq Of Nur Al-Din Al-Raniri* (KL, 1986), tampak dengan jelas menggunakan konsep semantik Izutsu. Meskipun demikian, al-Attas juga pastinya mengembangkan konsep sendiri dalam menganalisa syair dan penggalan-penggalan teks dalam syair Hamzah Fansuri dan Nurdin Ar-Raniri. Adapun dalam buku *Prolegomena*-nya, kelihatan jelas konsep semantik beliau dalam memadukan makna kosa kata Islam yang kemudian diterjemahanya dengan sesuai dalam bahasa Inggris. Demikian pula ketika al-Attas mencari konsep mengenai Islam Nusantara, serta Islamisasi di kepulauan Melayu Nusantara, juga menggunakan konsep semantik.

Minat al-Attas yang lebih dalam untuk menekuni dunia sufi terpengaruh pula oleh sosok gurunya Martin Lings, mungkin dalam salah satu karya Martin Lings yaitu *What Is Sifism* (London: 1975). Dalam bukunya tersebut, Lings membahas mengenai bagaimana doktrin, metodologi, pesan, juga hati dalam dunia sufi. Lings juga membahas secara rinci tentang keaslian dan universalitas nilai-nilai dalam kesufian. Sedangkan tulisam al-Attas mengani sejarah dan kebudayaan,banyak terpengaruh oleh R.O. Winstedt dengan salah satu karyanya yang fenomenal yaitu *Classical Malay Literature* (London: 1969), kemudian J.B.O. Schrieke, T.G.Th. Pigeaud, dan G.W.J. Drewes.

Al-Attas mencoba menekuni karangan-karangan terbaik mereka sehingga beliau paham untuk membangun sebuah teori. Al-Attas mencoba mengkritik beberapa karya sarjana tersebut setelah menguasainya dengan analisa yang mendalam. Perlu dipahami di sini

ialah bukan sejarah dalam arti kata penuh dengan data semata, melainkan sejarah berdasarkan falsafah yang di dalamnya mengandung nilai-nilai ontologis dan epistemologis serta aksiologis. Sejarah mungkin cukup dengan data, namun jika memakai data sebagai pelengkap dan lebih memunculkan aspek filsafat, hal ini menjadi pandangan yang berbeda.

Al-Attas merupakan salah seorang intelektual yang mengemukakan teori asli tentang kedatangan Islam ke alam Melayu-Indonesia. Usaha dalam membangun teori tersebut telah membangkitkan suatu kesadaran di kalangan akademis untuk menilai sejarah Islam di Asia Tenggara. Dalam *Encyclopedia of Islam* telah memuat tulisan beliau berkenaan dengan sejarah Islam di Nusantara (Indonesia). Al-Attas juga sangat mempengaruhi tulisan-tulisan terdahulu para orientalis, sehingga memperkaya wawasan para peneliti perihal kedatangan Islam di Nusantara. karyanta sebahagian besar dalam bahasa Inggris, Arab, dan lainnya, karya-karya beliau dalam bahasa Melayu sangat mengagumkan, sehingga begitu diminati dalam pentas studi Islam kawasan Asia Tenggara.

Al-Attas merupakan salah seorang pemikir yang mengenal dengan baik dan menghitung tarikh pahatan pada Batu Bersurat Terengganu, sekaligus menyelesaikan perdebatan yang dialami oleh para orientalis selama lebih dari setengah abad. Beliau juga telah mendapati dan menyatakan dengan pasti asal-usul bentuk persajakan Melayu Nusantara yang dikenal dengan *sha'ir,* dan mengetahui orang pertama yang bertanggungjawab atas bentuk tersebut. Al-Attas bertanggungjawab dalam merencanakan peranan bahasa Melayu dalam pembentukan bangsa dan mempertahankan argumentasinya di hadapan pemimpin politik Malaysia tahun 1968. Perencanaan kata dan faham merupakan faktor penting dalam penggagasan Bahasa Melayu sebagai bahasa resmi Negara Malaysia tempat ia tumbuh dewasa. Al-Attas menafsirkan karya-karya besar tasawuf Nusantara abad ke-16 dan ke-17 M. Beberapa diantaranya telah menjadi rujukan pokok pada negara-negara tertentu.

Sebagai salah seorang ahli pikir ilmiah berdaya cipta tinggi, al-Attas telah mewarnai kembali masalah pendidikan dalam dunia Islam, sehingga hal tersebut ditinjau dan diteliti kembali menjadi sebuah perdebatan intelektual. Terbukti konsep pendidikannya sangat berpengaruh di Asia Tenggara. Konsep pendidikan yang unik serta mengedepankan nilai-nilai Islam membuat al-Attas terkenal dengan sebutan intelektual yang mahir dalam segala bidang. Konsep pendidikannya al-Attas mencoba mengkritik motode pendidikan

Barat, sebab konsep pendidikan Barat sangatlah jauh dari nilai-nilai metafisika dan nilai-nilai keluhuran sejati. Penting untuk mengulang sedikit betapa sangat berpengaruhnya al-Attas dalam kancah dunia ilmiah nasional maupun internasional dalam sejarah, falsafah, filologi, semantik, kajian manuskrip dan lainnya.

Al-Attas banyak dipengaruhi oleh para intelektual terkemuka dalam dunia Islam. Pengaruh yang diberikan oleh para sarjana tersebut membuat dirinya semakin terbuka untuk menjadi seorang intelektual yang fokus pada pengkajian Islam. Sebahagian besar dari karangannya menjurus pada akidah yang tepat dan tidak cenderung mengedepankan watak dunia modern. Dalam beberapa karyanya juga mengkritik sekularisme, modernisme, liberalisme dan hegomoni Barat terhadap Islam. Hal kemudian yang akan kita jelaskan pada bab di bawah ini adalah mengenai konsepnya tentang Islam di Nusantara, di mana ia akan mempertahankan konsep sufistik sebagai ruh masyarakat Islam di Nusantara.

- **Konsep Pendidikan Al-Attas**

Syed Muhammad Naquib al-Attas merupakan salah seorang pakar dunia modern yang menguasai pelbagai disiplin ilmu, seperti teologi, filsafat, metafisika, sejarah, tasawuf, dan sastra. Al-Attas juga merupakan salah seorang penulis produktif dan otoritatif sehingga banyak memberikan sumbangsih terhadap disiplin keislaman dan serta sejarah yang mengandung nilai-nilai ontologis dalam nuansa peradaban Melayu-Nusantara. Sebegitu besar pengaruhnya dalam khazanah dunia muslim Nusantara sehingga tidak ketinggalan beliau dalam meperhatikan perkembangan pendidikan dalam dunia Islam. Al-Attas mencoba merumuskan gagasan dalam pendidikan Islam sehingga dapat menjadi *ruh* dalam mendidik umat Islam menjadi lebih baik. Dalam hal ini saya akan mencoba mengupas konsep pendidikan al-Attas yang memiliki konsep dasar yaitu *Ta'dīb* yang mengungguli *Tarbīyah* dan *ta'līm*.

Menurut al-Attas, penyebab kemunduran umat Islam pada beberapa dekade belakangan adalah akibat dari kerancuan ilmu (*corruption of knowledge*) dan lemahnya penguasaan umat terhadap ilmu pengetahuan. Hal itu mengakibatkan melemahnya umat Islam dalam bidang politik, ekonomi, sosial, dan budaya. Al-Attas mencoba memberikan pemahaman yang jelas mengenai kemunduran dan kerancuan tersebut dalam konsep konkret untuk dapat diaplikasikan. Konsep-konsep tersebut mengandung metafisika Islam, falsafah ilmu, falsafah pendidikan, konsep manusia, kebahagiaan, konsep agama

dan moralitas. Konsep-konsep tersebut semuanya tercangkup dalam pendidikan sebagai satu bagian terpenting untuk membangun sumber daya manusia yang unggul serta penanaman nilai-nilai kemanusiaan.

Pengaruh dari Barat ini membuat perubahan pada tatanan pendidikan terlihat sebagaimana sains hanya berpaku pada rasionalitas dan empiris saja. Berangkat dari hal ini, konsep pendidikan kekinian, salah satu contohnya yaitu lebih cenderung pada pendidikan karakter. Awalnya ini bertujuan baik, namun dengan lebih banyak dominasi perbaikan unsur luar dan mengedepankan saintifik dan rasional analitik membuat pengeseran makna unsur pemahamannya.

Pendidikan karakter tersebut semestinya mesti diimbangi dengan nilai-nilai spritual model Islam, namun pendidikan karakter model ini lebih cenderung memunculkan aspek materialnya saja. Harun Nasution mengatakan bahwa pendidikan mesti terdiri atas jasmani dan ruhani akan tetapi pendidikan jasmani harus disempurnakan oleh pendidikan ruhani. Perkembangan daya-daya jasmani seseorang tanpa dilengkapi dengan kontrol ruhani akan mengakibatkan kesulitan-kesulitan duniawi dan membawa pada kerugian bagi dirinya sendiri serta kehilangan makna dalam dirinya.

Pendidikan kekinian telah terpengaruh oleh hegomoni konsep Barat yang pada saat ini menjadi poros peradaban dunia. Kebudayaan Barat memiliki landasan awal yaitu mengembangkan pengetahuan sains dan tekhnologi sebagai suatu kemajuan manusia di abad modern. Sifat sains adalah sesuatu yang rasional, bila tidak dapat terukur oleh sains maka hal tersebut tidaklah dapat dikatakan ilmu. Untuk membuktikan kebenaran itu maka digunakanlah indera sebagai alat utama dalam penelitiannya yang disebut dengan rasionalisme dan empirisme. Sains ini dijadikan sebagai suatu nilai hidup utama dan membimbing ke arah kesejahteraan. Akibatnya mereka lupa bahwa sains hanyalah alat namun bukan sebuah nilai kehidupan. Alat tersebut tidaklah dapat dijadikan sebuah nilai kehidupan. Tujuan hidup manusia semestinya harus dengan nilai-nilai penetapan budi pekerti dan ahklak yang merujuk kepada agama.

Beberapa pemerhati pendidikan memakai term tersendiri dalam memberikan makna terhadap falsafah pendidikan. Term-term yang dipakai cenderung tidak menjerus dalam menghasilkan manusia sempurna. Hamka menggunakan *ta'lim* dan tarbiyyah pada sebuah konsep pendidikan. Menurut Hamka *ta'lim* bermakna pendidikan yang merupakan proses mentransfer seperangkat

pengetahuan yang dianugrahkan Allah SWT., kepada manusia. Tarbiyyah berarti mengasuh, bertanggungjawab, memberi makan, mengembangkan, memelihara, membesarkan, menumbuhkan, memproduksi, dan menjalankannya, baik aspek jasmani dan rohani. Tarbiyyah juga diberi makna "memelihara" dalam arti kata bahwa tarbiyah sebagai "perbuatan pemeliharaan yang dilakukan kedua orangtua terhadap anaknya.

Kelompok liberal beranggapan bahwa masalah masyarakat dan masalah pendidikan adalah dua hal yang berbeda. Pendidikan merupakan a-politik, dan "*excellence*" harus merupakan target utama pendidikan. Pendidikan bagi salah satu aliran liberal yakni "*struktural fuctionalisme*" justru dimaksud sebagai sarana untuk menstabilkan norma dan nilai masyarakat. Pendidikan justru dimaksud sebagai media untuk mensosialisasikan dan memproduksi nilai-nilai tata susila keyakinan dan nilai-nilai dasar agar masyarakat luas berfungsi secara baik.

Johannes Muller mengartikan pendidikan sebagai upaya masyarakat serta hasil-hasilnya yang bertujuan meneruskan dan menyediakan pengetahuan dan keterampilan, sikap dan pola tingkah laku, yang perlu demi kelangsungan ataupun perubahan masyarakat, dengan menawarkan kesempatan sebaik mungkin kepada semua orang demi perkembangan manusia seutuhnya. Berbeda halnya dengan aliran progressifisme yang mengakui dan berusaha mengembangkan asas progressif dalam semua realita kehidupan, agar manusia bisa *survive* terhadap semua tantangan kehidupan. Oleh sebab itu progressifisme dianggap sebagai *the liberal read of culture* (kebebasan mutlak menuju kebudayaan).

Nilai-nilai yang dianut filsafat ini bersifat fleksibel terhadap perubahan, toleran dan terbuka (*open minded*) dan menuntut pribadi para penganutnya untuk selalu bersikap penjelajah dan peneliti, guna mengembangkan pengalaman. Dalam pandangan Umar Tirtaraharja bahwa pendidikan adalah sebagai persiapan warga negara yang diartikan sebagai suatu kegiatan yang terencana untuk membekali peserta didik agar menjadi warga negara yang baik. Michel Foucault mengatakan bahwa pendidikan merupakan penawaran metodologi untuk mempelajari metodologi ilmu humaniora dan menitiberatkan perhatian pada kondisi di mana subyek menjadi obyek pengetahuan.

Azra, dalam bukunya *Pendidikan Islam Tradisi dan Modernisasi Meunju Milenium Baru*, mengkritik Ivan Illich yang mengatakan bahwa pendidikan yang berlangsung dalam *schooling sistem* tidak lebih dari suatu proses transfer ilmu dan keahlian dalam

kerangka tekno-struktur yang ada. Akibatnya, pendidikan yang berupa pengajaran menjadi suatu komoditi belaka dengan berbagai implikasinya terhadap kehidupan sosial kemasyarakatan. Demikian juga dengan Paulo Freire menawarkan alternatif baru dalam pendidikan yaitu *Problem posing education* (pendidikan hadap masalah). Pendidikan model ini mengharapkan guru dan murit bersama-sama menjadi subjek yang disatukan oleh ojek yang sama. Guru dan murid selalu bersama, guru belajar dari murid an murid belajar dari guru. Dengan demikian diantara mereka saling mengkritisi satu sama lain untuk membuka realitas dan menjawab tantangan dunia. Hal ini menggunakan pengetahuan sebagai bagian yang terlibat.

Dalam upaya merekfleksikan manusia sempurna atau yang al-Attas sebutkan dengan manusia universal (*al-insān al-kullīyy*) dalam dunia pendidikan Islam, maka al-Attas mengajukan agar definisi pendidikan Islam lebih menanamkan nilai-nilai adab dan dengan hal itu istilah pendidikan dalam Islam lebih tepat menggunakan istilah *ta'dīb*. Al-Attas memberikan definisi *ta'dīb* dengan "penyemaian dan penanaman adab dalam diri seseorang".

Al-Attas dalam buku *Mafhūm al-Ta'līm fī al-Islām; Al-Taṣawwuri li falsafah Islāmiyyah li al-Ta'līmi*, memberikan argumentasi bahwa *ta'dīb* merupakan proses pembinaan fisik, akal, dan jiwa, untuk membentuk kepribadian seseorang yang mampu berfikir dan bertindak tegas serta memiliki kekuatan dan berkualitas secara fisik, akal dan ruhnya. Agama Islam, melalui Al-Qur'an, memberikan contoh ideal bagi manusia yang beradab adalah Nabi Muhammad SAW, sebagai manusia sempurna. Pendidikan Islam haruslah merefleksikan manusia sempurna seperti yang dicontohkan Nabi SAW. Tujuan pendidikan dalam konsep *ta'dīb* tersebut adalah untuk menghasilakan manusia-manusia yang baik. Unsur yang paling mendasar dalam *ruh* pendidikan Islam tersebut adalah penanaman adab, karena adab dalam pengertiannya meliputi kehidupan spiritual dan material manusia yang memberikan sifat kebaikan yang dicarinya.

Kandungan *ta'dīb* agaknya identik dengan sebutan akhlak, sebab al-Attas mencoba merujuk pada pendidikan Nabi Muhammad SAW, sebagai pendidikan terbaik dengan dukungan Al-Qur'an yang mengafirmasi Rasulullah sebagai teladan paling baik. Hadits Nabi Muhamad Saw yaitu menyempurnakan akhlak manusia: "*Innama bu'itstu li-utammima husna al-aklaq*", menurut Rasulullah Saw, manusia yang baik akhlaknya adalah orang yang sempurna imannya.

Aktivitas Nabi Saw, berupa pengajaran Al-Qur'an dan hikmah serta penyucian umat adalah manifestasi langsung dari peranan *ta'dīb*. Menurut al-Attas, semenjak awal kedatangan Islam, adab, secara konseptual telah diisi dengan *'ilm* dan perbuatan yang iklas dan tepat (*'amal*) terlibat aktif dalam ranah pengetahuan hingga saat ini.

Konsep *ta'dīb* mengafirmasikan langsung terhadap adab, sebab muatan *ta'dīb* tersebut tidak hanya pada aspek kognitif saja, akan tetapi di dalamnya mengandung pendidikan spiritual, moral, akal, dan sosial. adab menjadi fondasi utama dalam menanamkan nilai-nilai pendidikan. Adab erat kaitanya dengan pendidikan profesional sehingga menghasilkan insan yang sempurna. Manusia yang sempurna dibentuk dengan pendidikan, begitu juga dengan orang yang terpelajar adalah orang baik. Baik yang dimaksud adalah kebaikan adab dalam pengertian yang menyeluruh. Landasan filosofis lain dari itu adalah adab sangat berkaitan denggan ilmu, sebab ilmu tidak dapat didoktrin jika orang tersebut tidak memiliki adab yang tepat terhadap dirinya. Makna *ta'dīb* pula merupakan transfomasi diri individu menjadi beradab atau dengan kata yang lebih mudah yaitu proses adab dalam arti yang sesungguhnya. *Ta'dīb* harus dipandang sebagai bentuk khusus pendidikan model Islam dibandingkan bentuk pendidikan (*ta'līm*) lain.

Al-Attas mengunggulkan *ta'dīb* dibandingkan dengan *tarbīyah* (mendidik) dan *ta'līm* (pengajaran), sebab konsep ini menurut al-Attas telah dipengaruhi oleh pandangan hidup Barat yang berlandaskan nilai-nilai dualisme, sekularisme, humanisme, dan sofisme sehingga nilai-nilai adab menjadi semakin kabur dan semakin jauh dari nilai-nilai *hikmah ilahīah*. Tujuan untuk mencapai adab tidak begitu jelas sehingga mengakibatkan kezaliman, kebodohan, dan kegilaan. Kezaliman dalam pandangan al-Attas ialah meletakkan sesuatu tidak pada tempatnya. Kebodohan adalah melakukan cara yang salah untuk mencapai hasil tujuan tertentu. Akademisi terpelajar Muslim cenderung mengadopsi ide-ide Barat mengenai skeptisisme, positivisme, relativisme ke dalam pendidikan Islam. Hal tersebut dapat menghancurkan adab lewat penanaman nilai-nilai pendidikan.

Tarbīyah maupun *ta'līm* dalam pandangan al-Attas mengandung kerancuan makna yang terkandung di dalamnya. *Tarbīyah* hanya bersentuhan dengan aspek fisika dalam mengembangkan penanaman-penanaman emosional terhadap pertumbuhan dan perkembangan manusia. *Tarbīyah* dalam

perspektif kekinian merupakan suatu terminologi yang komparatif yang dipengaruhi oleh Barat untuk merumuskan konsep pendidikan. Hal tersebut dapat membawa pengaruh negatif terhadap makna pendidikan itu sendiri.

Pengaruh negatif tersebut sekurang-kurangnya memberikan ruang yang bebas dalam memaknakan pemahaman dan tujuan pendidikan. Akibat tidak munculnya nilai-nilai Islam yang utuh maka seorang guru kehilangan wibawa dan hilangnya penghargaan terhadap ilmu. Nilai-nilai spritual, kesungguhan dan moralitas dalam menuntut ilmu menjadi semakin pudar sehingga digeser oleh dominasi motif ekonomi dan material.

Menurut al-Attas bahwa pemahaman pendidikan dalam Islam tidaklah tepat menggunakan kata tarbiyyah jika dikaitkan dengan konsep pendidikan dalam Islam. Kata tersebut hanyalah mengindikasikan proses belajar mengajar hanya mengarahkan untuk kebenaran dalam berpikir. Sesungguhnya makna *ta'līm* dan makna yang mengindikasikan *ta'līm* tersebut sudah melekat khususnya pada sesuatu yang berkaitan dengan epistemologi dan metodologi penyusunan pendidikan, maksudnya hanyalah mentranfer ilmu semata. *Ta'līm* adalah proses atau "aktivitas transmisi" "sesuatu" bagi "manusia",. Makna "aktifitas transmisi" yaitu metodologi penyampaian naratif dan menyampaikan "sesuatu" yang disebut Ilmu. Manusia ini adalah penyampai dan penerima. Jawaban tersebut membahwa pada tiga term para pendahulu yang menjadi landasan bagi proses *ta'līm* yaitu *amaliyah* (aktifitas proses pengajaran), *al-Muhtawi* (transmitor), *al-Mutalaqqī* (penerima transmisi). Adapun *tarbīyah* adalah proses pembelajaran (*educatio*) tanpa pembinaan moral yang tepat. Konsep ini berangkat dari prinsip *hayawan aqīl* (hewan yang berpikir) berorientasi pada pembinaan akal semata. Konsep ini dipercaya oleh al-Attas dipengaruhi oleh Yunani dan Romawi. Kenyataannya konsep seperti ini tidak membawa manusia pada kebahagiaan yang meliputi kebahagiaan fisik, intelektual dan kebahagiaan ruhani.

Selaras dengan al-Attas, Iqbal beranggapan bahwa pendidikan merupakan sebuah konsep tertentu tentang hakekat individualitas peserta didik, hubungannya dengan masyarakat serta tujuan akhir kehidupan insani. Pendidikan harus dipandang sebagai daya budaya yang memberi pengaruh pada kehidupan personalitas yang utama dan pada kelompok masyarakat. Oleh sebab itu, pendidikan harus mengkaji secara mendalam tentang hakikat individualitas serta lingkungannya secara mendalam. Hal yang paling

tertinggi atau tingkatan paling akhir dari segala maksud mengenai pendidikan adalah usaha untuk mengembangkan dan meperkuat pengetahuan individu pada diri manusia.

Puncak tertinggi dari diri manusia adalah melanjutkan kehidupannya dengan kualitas pendidikan, tenaga, kesempurnaan, kebajikan, pandangan dan kreatifitas menjadi bagian utuh dalam dirinya. Sebagaimana diketahui bahwa filsafat ikbal sangat fokus pada kedirian (*ego*) atau Khudi, di mana kesadaran diri merupakan hal yang utama dari banyak hal. Maka dari itu, pendidikan adalah untuk menciptakan diri menjadi baik untuk mencapai puncak menyadari kedirian manusia.

Al-Attas menawarkan konsep *ta'dīb* untuk pendidikan Islam bukanlah semata tanpa alasan, melainkan sebuah solusi supaya ilmu yang disampaikan dapat melekat pada diri manusia. Pendidikan kekinian mengalami krisis, di mana krisis tersebut tidak hanya pada peserta didik, akan tetapi tampak pula pada kalangan pendidik. Oleh sebab itu, mengedepankan adab merupakan solusi pendidikan kekinian, sebab mengandung hal-hal yang telah kita sebut di atas. Menghilangkan adab dalam khazanah pendidikan Islam sama saja menjerumuskan manusia pada kebodohan. Konsep adab sebagai solusi untuk pendidikan Islam semestinya menjadi faktor utama dalam menjadikan manusia sempurna.

This page is intentionally left blank

BAB IV
PANDANGAN AL-ATTAS TERHADAP ISLAM NUSANTARA

- **Islam yang Berbasis pada Metafisika Sufistik**

Perdebatan mengenai Islam Nusantara terus menjadi diskursus panjang untuk menemukan bentuk Islam seperti apa yang menjadi ruh masyarakat Nusantara. Untuk memberikan pencerahan terhadap problematika tersebut maka Syed Muhammad Naquib Al-Attas memberikan ketetapan bahwa Islam di Nusantara merupakan Islam yang berlandaskan sufisme. Hal ini semestinya merupakan ruh mutlak sebagai corak Islam masyarakat Nusantara. Tidak dapat dipungkiri pula bahwa sifat risalah-risalah Islam yang terdapat di Nusantara sebahagian besar isinya mengandung unsur-unsur metafisika ilmu tasawuf yang mencapai nilai luhur dalam sejarah pemikiran serta metafisika dunia. Risalah-risalah sufistik tersebut memiliki nilai rasional dan semangat keagamaan luhur yang tidak dapat dibandingkan dengan sastera Melayu-Jawa zaman Hindu-Buddha yang hampa dengan rasionalitas. Kenyataan bahwa Islam yang datang ke Indonesia dibawa oleh para sufi, menyebabkan Islam pada masa awal-awal banyak berkompromi dengan budaya lokal. Pertemuan Islam dengan budaya lokal ini sering keliru karena kurang murninya Islam Indonesia. Perlu ditegaskan bahwa tasawuf yang berkembang di Nusantara adalah tasawuf yang berpadu dengan syariah secara seimbang dan tidak perubahan di dalamnya.

Beberapa ciri Islam sufistik dapat dikenali dari ekspresi keagamaan muslim yang masih lestari sampai saat ini. Pertama, penghormatan pada guru yang masih hidup maupun yang sudah meninggal. Penghormatan ini melahirkan tradisi ziarah kubur ke makam para ulama dan wali berkembang subur di Nusantara. Dalam ziarah ini pelaku membacakan tahlil untuk mendoakan arwah ulama atau wali, sebagai orang yang dekat dan dikasihi Allah SWT. Pelaku ziarah juga melakukan *i'tibār* (mengambil pelajaran) atas perjuangan para wali atau ulama dalam menyebarkan Islam. Tradisi pembacaan tahlil dan pembacaan Al-Qur'an saat orang meninggal dunia. Selain dijadikan sarana mendoakan orang muslim yang meninggal, tradisi ini juga menjadi sarana silaturrahmi bagi keluarga yang ditinggalkan. Tradisi meratapi jenazah oleh para Wali (penyebar Islam di

Nusantara) diganti dengan talqin, sementara kebiasaan lainya diganti dengan pembacaan zikir dan tahlil.

Para wali melakukan kreasi dalam berdakwah dengan menggunakan berbagai sarana misalnya seni wayang atau pemanfaatan alat tradisional seperti beduk dan kentongan untuk keperluan ibadah umat Islam. Sarana yang selama ini digunakan sebagai pemberitahuan dan tanda akan diselenggarakan pertemuan atau tanda bahaya (tergantung iramanya) dimanfaatkan oleh wali untuk memberi tahu tanda dimulainya waktu sembahyang, karena adzan saja yang diteriakkan melalui menara belum cukup komunikatif mengingat jarak antara masjid, langgar atau surau dengan rumah penduduk sangat jauh dan berpencar.

Alat bantu berupa bedug dan kentongan yang suaranya dapat didengar di kampung lain memudahkan sebagai penanda telah masuknya waktu shalat. Ukuran beduk dan panjang kentongan diselaraskan dengan kedudukan masjid atau surau dan langgar. Beduk masjid agung berbeda besarnya dengan mesjid biasa. Alat yang dulunya sekadar sarana bantu, kemudian berkembang sebagai penentu status dari masjid yang bersangkutan, dan selanjutnya ini menjadi perwujudan dari Islam di kawasan Nusantara, sehingga dulunya tidak sempurna sebuah masjid yang tidak memiliki beduk yang representatif.

Sebagaimana yang telah dipahami bahwa Islam datang ke Nusantara sejatinya dibawa oleh kaum sufi pengembara berlandaskan metafisika tasawuf. Metafisika tersebut mengandung konsep *wujūd* dengan penjelasan secara utuh, sehingga mempengaruhi jiwa masyarakat Nusantara. Pengaruh metafisika sufi ini memunculkan semangat religius yang begitu intelektual dan rasionalistis masuk ke dalam pikiran rakyat sehingga mudah diterima. Metafisika sufi tersebut termanifestasikan dalam apa yang disebut dengan tasawuf. Maka dengan tasawuf yang membicarakan konsep tentang *wujūd* menyebabkan kebangkitan rasional dan intelektual yang belum pernah terjadi pada masa-masa sebelum Islam. Metafisika sufi yang mengandung konsep tentang *wujūd* merupakan sebuah identitas baru yang berhasil membuat masyarakat Nusantara mengenal Islam, sehingga ini menjadi fondasi akar Islam di Nusantara secara otentik.

Basis ontologi sufistik dalam pandangan al-Attas berakar dari konsep tentang *wujūd*. *Wujūd* jika diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris bermakna "*being*" atau "*existence*". Akan tetapi agar tidak memperoleh arti baru di samping arti yang ada dalam bahasa Arab,

alangkah baiknya kata kunci tersebut tidaklah diterjemahkan, melainkan diberikan penjelasan saja kandungannya.

Menurut Kautsar Azhari Noer bahwa kata "*wujūd*" adalah bentuk *maṣdar* dari *fi'il* "*wajda*" atau "*wujida*". Kata *wujūd* sebagai *muṣdar* dari *wujida* berarti "ditemukan" dalam pengertian "obyektif". Pengertian "subyektif", kata *wujūd* adalah *maṣdar* dari "*wajda*" bermakna "menemukan". Jika diterjemkan keduanya dalam bahasa Inggris disebut dengan "*finding*". Dalam sistem Ibn al-Araī, kedua pengertian ini menyatu secara harmonis dan terlihat jelas ketika dia membicarakan *wujūd* dalam hubunganya dengan Tuhan. Pada satu sisi, *wujūd* adalah *wujūd* Tuhan, yaitu *wujūd* yang ada dengan sendirinya. Pada lain sisi *wujūd* adalah "menemukan atau bertemu" dengan Tuhan.

Pengertian tentang *wujūd* merupakan satu dalam segala hal, yang disebut dengan "Wujud Mutlak" (*al- Wujūd al-mahd*), yang secara mutlak tidak terbatasi dan terdefinisikan. Dalam falsafah Islam, *wujūd* (wujud atau eksistensi) dikontraskan dengan *māhiyah* (kuiditas atau "keapaan"), yang disebut terakhir lazim digunakan sebagai sinonim bagi istilah-istilah seperti realitas (*ḥaqāiq*) entitas (*'ayn*) sesuatu (*syay'*) dan obyek pengetahuan ilahi (*ma'lūm*). *Wujūd* kadang kala dideskripsikan oleh para sufi kepada masyarakat Nusantara sebagai sesuatu yang tidak tampak dalam dirinya sendiri sambil menyebabkan segala sesuatu yang lain terlihat. Terkadang digambarkan identik dengan "cahaya" yang tidak terlihat dalam dirinya sendiri sambil memungkinkan melihat hal lain. Apa yang mereka saksikan sebagai cahaya yang terlihat tidak lain hanyalah pantulan dari cahaya sesungguhnya yang tidak terlihat. Begitu pula, apa yang kita sebut dengan segala sesuatu yang ada, tidak lain hanyalah pantulan dari *wujūd* Hakiki. Hal ini merupakan permainan rasional yang dimasukkan kepada jiwa masyarakat Nusantara sehingga merubah jiwa mereka untuk mengenal Islam lebih mendalam.

Teks-teks mengenai Islam yang datang ke Nusantara lewat pengaruh sufi pengembara bermuara pada konsep *wujūd* telah banyak tersebar hingga pelosok negeri. Doktrin mengenai ontologi *wujūdiyyah* telah merubah pemikiran masyarakat Nusantara, hal tersebut sangat kental dengan konsep *waḥdah al-wujūd* Ibn al-'Arabī. Dalam terminologi Ibn al-'Arabī, menggunakan kata *wujūd* untuk menyebut wujud Tuhan, bahwa satu-satunya *wujūd* adalah wujud Tuhan, tidak ada wujud selain wujud-Nya. Dengan demikian berarti segala apapun selain Tuhan tidak memiliki wujud.

Secara logis dapat diambil hipotesa bahwa kata wujud tidak dapat diberikan kepada segala sesuatu selain Tuhan (*mā siwā'llāh*), alam dan segala sesuatu yang ada di dalamnya. Akan tetapi Ibn 'Arabī menggunakan metaforis untuk menggunakan kata wujud selain wujud Tuhan, yakni wujud alam pada hakekatnya merupakan wujud yang dipinjamkan Tuhan terhadap ciptaan-Nya.

Pengaruh konsep *wujūd* Ibn 'Arabī tersebut menyebar mengisi muatan Islam di Nusantara lewat pengaruh sufistik. Hal ini terlihat dalam teks-teks peninggalan Ḥamzah Fanṣūrī yang melekat dalam jiwa masyrakat Nusantara. Ajaran sufistik tersebut dengan cepat menyebar karena merupakan ajaran Islam yang murni. Pengaruh Ibn 'Arabī tentang *waḥdat al-Wujūd* melekat dalam jiwa Ḥamzah Fanṣūrī sehingga hal tersebut direduksi menjadi pemahaman *wujūdiyyah*. Menurut al-Attas, kata *wujūd* dalam terminologi *wujūdiyah* Hamzah Fansuri, digunakan untuk menggambarkan *wujūd* Allah SWT., yang identik dengan Zat Allah SWT., sebagai Wujud Hakiki. Segala sesuatu selain-Nya yaitu alam tidak berwujud dengan sendirinya, alam adalah wujud *wahmī* (bayangan) sebagai cermin atau pancaran dari *wujūd* yang sebanarnya. Ḥamzah Fanṣūrī memakai juga kata wujud untuk menunjukkan segala sesuatu selain Allah SWT., Penggunaan hanya dalam bentuk *wahmī*, atau *majāz* dalam konsep Ibn 'Arabī. Hal ini dilakukan semata untuk mempertahankan bahwa wujud hanya milik Allah SWt., sedangkan wujud alam pada hakikatnya adalah pancaran dari wujud Allah SWT.,

Persoalan kemudian adalah jika *wujūd* bermakna "ada", maka secara logis dapat dipahami hanya dengan menunjukkan kepada segala yang ada di dunia, yakni segala penampakan dalam kehidupan dunia. Apakah yang ada itu benar-benar "ada" dan merupakan *wujūd* itu sendiri. *Wujūd* pastilah bersifat niscaya-ada; dan ia adalah ada pada dirinya. *Wujūd* yang niscaya ada ini adalah "realitas ketuhanan", yaitu *wujūd* dalam pengertian yang paling harfiah yaitu Allah SWT., Allah SWT., adalah *wujūd* karena "Dia-lah *wujūd* seutuhnya". Hanya Allah SWT., dalam konteks ini, yang layak disebut sebagai *al-Wujūd*, karena tidak ada selain Allah SWT., yang berhak menyandang *wujūd* dalam pengertian hakiki. Allah SWT., satu-satunya yang berhak disebut *wujūd*, karena realitas selain Allah SWT., tidak memiliki *wujūd* sejati, melainkan ber- *wujūd* dari *wujūd* Allah SWT., selain Allah SWT., semua adalah ketiadaan, maka wujud yang terlihat di alam merupakan *wujūd* dalam pengertian metaforis.

Doktrin pemahaman tentang *wujūd* yang ditanamkan dalam akal serta jiwa masyarakat Nusantara yang dilakukan oleh kaum sufi berlainan keduanya. Hal ini dilakukan untuk mempermudah dalam proses memahami Islam. *Wujūd* Allah dan wujud alam berlainan pemahamnnya. Pemilahan tersebut yaitu bahwa *wujūd* Allah ialah sebenar-benarnya *wujūd* yaitu *wājibul al-Wujūd* lagi kekal dengan sendiri-Nya, *wujūd* alam itu *mumkinul al-wujūd*, yakni dijadikan *Haqq Ta'ālā* dari pada *'adam* kepada *wujūd khāriji*, jadilah hakikat keduanya berbeda-beda. *Haqq Ta'ālā* itu kekal lagi menjadikan, sedangkan alam itu *muhdath* yaitu dijadikan. Di sini jelas bahwa satu merupakan bentuk *wujūd haqīqī* sedangkan yang kedua *wujūd majāzī*. *Wujūd majāzī* itu milik *wujūd haqīqī*, dengan bahasa lebih sederhana lagi, digambarkanya *wujūd* Allah SWT., dengan Dhāz Allah SWT., seperti matahari dengan cahayanya, matahari lain, cahayanya pun berbeda. Alam seperti seumpama memperoleh cahaya dari matahari, dan alam merupakan pancaran dari *wujūd* Allah SWT., serta berlainan keduanya. Allah SWT., sebagai pencipta kekal adanya, sedangkan alam diciptakan dan sifatnya fana.

Proses pemberian pemahaman tentang *wujūd* ini kerap disampaikan melalui kitab-kitab dontrin dalam prosa dan puisi, karangan-karangan agiografi (kisah riwayat hidup para tokoh suci), dan juga alegori-alegori yang mengisahkan tentang perjalanan sufi (suluk) untuk mencapai makrifah, yakni pengenalan pada hakikat tertinggi. Sebelum meluasnya tulisan dan catatan semacam itu, sufi pengembara telah menyampaikan dan memperkenalkan Islam melalui media dakwah. Hal tersebut masuk akal, sebab masyarakat Nusantara sebelum Islam tidak asing dengan dongen-dongeng juga aspek seni-seni ajaran Hindu-Buddha. Penyingkapan perjalanan kerohanian sufi dalam "diri" sendiri (mikrokosmos) digambarkan dalam bentuk syair maupun pusi tersebut sebagai sebuah gerak dalam ruang tertentu (makrokosmos). Dekskripsi ruang (makrokosmos) tersebut berkaitan erat dengan ajaran psikologi sufi yang dituangkan dalam bentuk tulisan maupun simbol-simbol serta karangan tertentu.

Keberadaan *wujūd* Allah SWT., digambarkan hadir dengan dirinya sendiri dan tidak ada yang mustahil bagi Dirinya. Dia merupakan pengetahuan yang tidak bertentangan dengan ketidak-tahuan. Dia menyadari "Akunya" sendiri dan selalu dalam keabadian. Keraguan dalam keberadaan-Nya adalah mustahil sebab Ia merupakan kesempurnaan itu sendiri. Ketidak sempurnaan hanya terikat pada bentuk sebagai ciptaan dari-Nya. Kesementaraan dan

perubahan-perubahan kemudian lenyap hanya berlaku pada bentuk. Doktrin sufisme seperti ini terus berkembang di Nusantara sehingga mencapai puncaknya pada abad 16 dan 17 M. Pemahaman tentang *wujūd* menjadi suatu hal yang terus menjadi perenungan dan merupakan sebuah bentuk pemahaman baru dan berkemajuan.

Ontologi sufisme yang berlandaskan pada konsep *wujūd* menurut Iqbal menemukan pembenarannya dalam Al-Qur'an. Hal tersebut jelas terlihat dari kata "Kearifan", yang merupakan ajaran dan benih-benih sufi hingga kemudian berkembang menjadi sebuah doktrin murni dalam Islam. Kemudian kata "Yang Gaib" dimana ini terdapat pada dalam jiwa manusia sendiri. Menurut Iqbal, yang gaib ini merupakan sesuatu esensial yang merupakan cahaya sejati, untuk mencapai keduanya maka mestilah berbuat kebajikan serta keadilan dan amal secara terus meneurus. Sufi membuat manusia kosong untuk bergerak dengan metode dan teknis meditasi sehingga pada akhirnya mewujudkan cahaya fundamental tanpa warna yang membuat segala sesuatu terlihat, akan tetapi dirinya sendiri tidak terlihat. Gerak berkesinambungan pusat-pusat cahaya ini melalui tubuh, dan perwujudan akhir identitas yang terjadi akibat meletakkan atom-atom tubuh ke dalam jalur-jalur pasti gerak dengan mengulang-ulang secara lambat berbagai nama Tuhan dan ungkapan-ungkapan mistis lainnya (zikir).

Untuk menyingkap tabir tentang *wujūd*, para sufi mengajak untuk berzikir kepada Allah SWT., Dengan kesungguhan dan fokus terhadap zikirnya maka seseorang akan memperoleh pengalaman spriritual tertentu. Seseorang mesti terlebih dahulu masuk dalam salah satu tarekat yang benar silsilahnya. Zikir lazimnya mengulang kata *Hua* (Dia), yang dianggap sama dengan huruf terakhir dalam nama Allah. Maka dengan demikian syahadat seakan-akan dibaca sampai huruf terakhir. Ucapan mistis ini merupakan perihal yang baru di Nusantara, namun pengamalan ini agaknya lebih mudah untuk diamalkan, sebab tidak terlalu sukar dalam praktiknya. Menurut Braginsky, ratib-ratib seperti demikian termanifestasikan dari karya-karya tasawuf puitik dan ajaran tasawuf kitab. Pengalaman tersebut membimbing para pengikut kepada penghayatan dan mabuk di dalamnya menyingkap ketunggalannya tentang Tuhan.

Schimmel mengatakan bahwa dimensi mistik kaum sufi merupakan sebuah usaha untuk menyingkap kenyataan dan pengungkapan dari awal lagi, dengan perumusan yang berbeda-beda tentang kebenaran mutlak bahwa "tidak ada Tuhan melainkan Allah

SWT" serta kesadaran akan Dia yang hanya boleh disembah. Secara ontologis, tasawuf sufistik adalah bentuk sebuah amalan untuk mencapai kesempurnaan secara meditasi individual maupun kelompok melalui kearifan dan cinta. Erat terkait unsur didalamnya adalah gerakan-gerakan rohani, teologi, dan sastra dalam Islam. Selaras dengan itu, karena berakar dalam latihan ritual yang diajarkan Al-Qur'an tasawuf mencerminkan berbagai sikap kaum Muslim terhadap dunia.

Demikianlah, di antara penyebar mistik Islam di Nusantara terdapat sebuah meditasi individual yang membelakangi duniawi dan pejuang yang gigih dalam mempertahankan keyakinannya, pendakwah serta khatib yang tegas dalam mengajak masyarakat Nusantara untuk bertobat, penyusun sistem metafisika falsafi yang rumit serta pemuja keindahan abadi.

Konsep yang mengakar pada Islam Nusantara mengenai *wujūd* tampak dan termanifestasikan dalam agama, intelektual, dan tradisi (budaya). Terhadap agama, dalam hal ini agama Islam, mestilah melakukan peribadatan hanya kepada Allah SWT (*al-Wujūd*), tidak karena sesuatu yang lain. Hal tersebut merupakan sesuatu yang mutlak, tidak ada tawar-menawar atas praktiknya.

Rutula-ritual keagamaan masyarakat Islam Nusantara misalnya tahlilan, zikir bersama, berdoa bersama, dan lain sebagainya merupakan praktik yang dilakukan semata-mata mestilah mengaharap keberkatan dari Allah SWT., Memang praktik demikian telah ada pada zaman Hindu-Buddha, akan tetapi dimensi metafsikanya telah dirubah dan diganti dengan nulai-nilai yang terkandung dalam Al-Qur'an dan sunnah.

Sebelum Islam, bacaan dalam ritual keagamaan mengandung unsur-unsur kitab Hindu-Buddha, nyayian, dan ritual-ritual sejenisnya, maka kemudian Islam merubah menjadi bacaan-bacaan ayat Al-Qur'an serta pujian-pujian terhadap Allah SWT., dan Nabi SAW. Pengamalan demikian sampai saat ini masih melekat dan masih dilakukan di Nusantara dan menjadi bagian dari ritual peribadatan masyarakat Islam.

Ajaran agama Islam tersebar di Nusantara melekatkan fondasi mazhab tertentu dalam amalan tasawuf, tauhid, fiqh, dan syariatnya. Fondasi ontologi mazhab tersebut langsung berhubungan dengan ketentuan yang telah diwahyukan Allah SWT., kepada Nabi Muhammad SAW. Pemahaman dan penerimaan serta berpegang teguh pada satu mazhab tertentu menjadi suatu hal yang wajib, di samping tidak menyesatkan mazhab-mazhab lainnya. Oleh sebab itu,

Islam Nusantara memilik empat mazhab yang diakui yaitu Hanbali, Syafi'i, Hanafi, dan Maliki. Mahzab-mazhab tersebut langsung dari Arab, dan disebarkan oleh kaum sufistik maupun dai Islam lainnya.

Mengakarnya tarekat-tarekat Islam di Nusantara semakin memperkuat argumentasi bahwa pengaruh konsep tentang *wujūd* terus menjadi inti dari Islam masyarakat Nusantara. Tarekat-tarekat merupakan media menuju kehidupan yang sesungguhnya, seperti yang telah kita jelaskan di atas. Agama Islam yang diajarkan oleh kaum sufi adalah untuk melihat Tuhan sebagai pengalaman, hal ini bertolak belakang dengan kaum failasuf yang melihat Tuhan sebagai pengetahuan.

Mengenai intelektual, sangatlah jelasnya kiranya bahwa risalah-risalah yang tersebar di Nusantara sebagaian besar isinya mengandung unsur-unsur metafisika ilmu tasawuf. Risalah tersebut secara keseluruhan berbicara mengenai konsep *wujūd* serta metode pengamalannya. Teks-teks terdahulu banyak bicara mengenai fiqih, syariah, maupun ilmu lainnya, akan tetapi lebih dominan pada ilmu tasawuf yang kemudian pelan-pelan menjelaskan amalan syariah, fiqih, dan sebaginya.

Menurut al-Attas, banyak risalah-risalah dan kitab-kitab mengenai filsafat dan metafisika di Nusantara yang mengemukakan teori-teori atau paham dan kenyataan-kenyataan yang berdasarkan ilmu-ilmu pengetahuan dan pengenalan berkenaan dengan ontologi, kosmologi, dan psikologi sebagaimana terdapat dalam tulisan-tulusan ahli-ahli tasawuf Islam terkemuka. Hal yang demikian secara meyakinkan menjadi saksi bahwa sastra Melayu Islam itu bukanlah berdasarkan mitos dan dongeng, dan bukan takluk pada pandangan istana atau keraton, tetapi bersifat lebih saintifik dari sastra zaman lampau, dengan lebih serius dan rasional.

Menurut Braginsky, risalah-risalah tersebut pada umumnya banyak tertulis dalam sastra, bentuk puisi-puisi, syair-syair, dan prosa-prosa. Hal tersebut dilakukan karena semata-mata bukan hanya untuk memaparkan doktrin sufi dalam bentuk yang mengikat, karena unsur keindahan yang terkandung di dalamnya, melainkan yang paling pokok adalah agar memudahkan dalam menghafal dontrin itu sendiri. Ajaran sastra merupakan sebuah sistem utuh, prinsip-prinsip penciptaan dan penghayatan karya santra, dan tugas-tugas keindahan serta faedahnya memilki ciri khas yang kental dengan tasawuf. Pengaruh tersebut memunculkan suatu hal yang sangat luar biasa yaitu "penyadaran diri".

Para sufi mengaitkan konsep sastera itu dengan tanggapan-tanggapan mereka tentang jagat raya dan manusia, dan memahami santera Melayu sebagai salah satu "anggota" yang sah dari perhimpunan sastra-sastra Islam sedunia. Para sufi juga yang telah merintis jalan untuk terbentuknya sintesis Hindu-Islam di bidang sastra, yang menjadi ciri utama bagi banyak karya-karya mistis Melayu-Nusantara dan mengalami puncaknya akhir abad ke-15 sampai permulaan abad ke-19.

Pengalaman spritual yang dialami oleh sufi tidak dapat dijelaskan seperti adanya. Maka oleh sebab itu para sufi lazimnya mengungkapkanya lewat sastra seperti puisi, syair, dan prosa, ada juga yang menghayati dan menggambarkanya lewat burung yang terbang, seperti Ruzbihan Baqli. Menurut Iqbal bahwa pengalaman sufi tidaklah dapat dikomunikasikan seperti cerita normal biasanya, melainkan pengalaman tersebut akan menjadi miliknya sendiri. Pengalaman itu bukanya tidak valid, sebab pengelaman tersebut merupakan pengetahuan langsung mengenai realitas mutlak. Pengalaman tersebut merupakan sebuah kreasi dalam khayalan-khayalan yang tidak membutuhkan keabsahan dari segi apapun, sebab hal itu merupakan suatu ketersingkapan yang khas, khusus, dan bersifat individual.

Mengenai budaya yaitu adanya kesamaan pada konsep mitologi, ziarah dan simbol. Pada konsep mitologi, masyarakat Nusantara percaya akan adanya hal-hal gaib yang mempengaruhi alam, pemujaan pada roh-roh, dan sering melakukan ritual-rutual adat tertentu. Kepercayaan adanya dewa-dewa tertentu yang mengelilingi dan kekuatan-kekuatan megis, dianggap menjadi suatu hal sakral. Kepercayaan demikian bermuara pada keyakinan tentang alam metafisik yang berupa mitos, sebab mereka menjalani pemahaman agama alam yang disebut dengan agama anak negeri.

Konsep tersebut memunculkan inisiatif untuk mengadakan upacara-upacara tertentu guna memberikan sesembahan pada hal gaib tersebut. Sedangkan pada ziarah merupakan dampak dari kepercayaan terhadap metafisika mitologi. Pada makam-makam leluhur, pemimpin ritual, maupun yang dianggap sakral sering dikunjungi, tempat-tempat dimana pendahulunya bersemedi, dikuburkan, serta dimana tempat tinggalnya. Untuk mengenangnya, sering dilakukan pembacaan mantra-mantra, dan sejenis upacara lainnya.

Menurut Adonis, pada umumnya dalam kebudayaan tersebut memunculkulkan pluralitas, fundamental, serta serta dapat berubah-ubah. Pluralitas dalam budaya merupakan suatu hal yang alamiah, sebab di dalam budaya sifat kemestiannya ialah majemuk. Kebudayaan ada yang tertutup, terbuka, menekan, dan memberikan peluang tetap dan berubah. Gambaran demikian membuktikan bahwa tradisi budaya tidaklah satu, tetapi beragam dan selalu diwarnai dengan kontradiski maupun ketegangan. Pengertian tersebut dapat disaksikan pada masyarakat Islam Nusantara yaitu antara daerah satu dengan lainnya berbeda karekteristik budayanya.

Mengenai simbol, setidaknya merupakan bentuk tertentu sebagai isyarat pesan yang akan disampaikan pada orang lain. Bentuk-bentuk tertentu yang dianggap mengandung hal magis dianggap sakral. Peninggalan-peninggalan pahatan pendahulu mereka berupa tulisan, ukiran, atau mantra-mantra yang apabila tidak dapat dimaknai atau dibaca dengan benar maka akan memunculkan ketidakseimbangan pada alam. Hasilnya adalah memunculkan pengkultusan terhadap simbol tertentu yang pada akhirnya dianggap sebagai pemunculan makna yang bersifat misteri.

Pengaruh Islam untuk menyesuaikan diri dengan pemahaman mitologi masyarakat Nusantara maka Islam mengajarkan konsepnya lewat metafika Islam yang sebenarnya. Konsep ziarah yang penuh dengan pemujaan berlebihan digantikan dengan mendoakan tanpa adanya perantara doa serta mengambil hikmah dari orang yang meninggal. Pemahaman Islam mengenai simbol, pesan dan makna apapun selalu terbuka untuk dikaji, ditelaah, dan dipahami tanpa harus takut akan kesalahan. Pesan-pesan dalam Al-Qur'an misalnya, selalu terdapat misteri tersembunyi yang selalu ingin diungkapkan meskipun masih ada yang tidak dapat terdefinisikan.

Sangat jelas di sini bahwa konsep kepercayaan dan spritual masyarakat Nusantara awalnya ialah mencari kebenaran tentang kekuatan sebenarnya yang transenden. Islam datang mengukuhkan pengetahuan kebenaran tersebut dengan konsep *wujūd*-nya lewat pengaruh metafisika sufi, sehingga hal tersebut tidaklah sulit untuk diterima oleh masyarakat Nusantara. Pemahaman *wujūd* tersebut mengakar dan melekat dalam jiwa masyarakat Nusantara sehingga menjadi suatu pemahaman utuh dalam amalan, bersikap, serta aktivitas keduaniwian lainnya. Untuk menggambarkan hal tersebut, maka dibawah ini dibuatkan satu bagan yang saya anggap saling memiliki hubungan sebagai berikut:

Mesti diakui bahwa misteri dan pemahaman mengenai *wujūd* merupakan perkara yang sulit untuk dijelaskan. Oleh sebab itu penyingkapan pencarian terbesar falsafah dan metafisika adalah menyingkap hakikat dari *wujūd*. Demikianlah, agama Islam yang melekat pada keberislaman seluruhnya baik dalam konsep, implikasi, maupun metafikanya kembali pada konsep *wujūd*. Inilah yang menjadi kunci para sufi dan merupakan takaran keberhasilan luar biasa apabila dapat menyingkap tabir tentang fenomena *wujūd*. Akan tetapi, dengan metode yang sangat unik, para sufi pengembara tersebut dapat dikatakan berhasil untuk menancapkan akar Islam di Nusantara bercorak sufistik. Hal ini dapat dibuktikan dengan banyak tersebarnya berbagai syair, pusi, hikyat, teks-teks ajaran Islam, tarekat-tarekat, serta berbagai kebiasaan dalam masyarakat, baik tahlil, maupun praktik-praktik dan amalan lainnya. Kebiasaan-kebiasaan dan tradisi yang ada di Nusantara sangat jelas merupakan pengaruh besar sufistik melalui proses apa yang al-Attas sebutkan dengan "Islamisasi di Nusantara".

- **Pengaruh Metafisika Sufi dalam Beberapa Fase Islamisasi**

Untuk mengukuhkan Islam pada jiwa masyarakat Nusantara dalam pan dangan al-Attas membutuhkan proses panjang hingga beberapa abad. Proses tersebut sebut adalah Islamisasi, maksudnya adalah proses pengenalan, pemahaman, serta pengukuhan terhadap makna Islam yang sebanarnya sehingga melekat pada diri manusia. Islamisasi di sini merupakan perjuangan kaum sufi serta para muballig Islam dalam menyebarkan dan sekaligus memberi pemahaman kepada masyarakat Nusantara yang masih terpengaruhi oleh mitologi, alam seni, dan metafisika kabur. Para sufi, mendoktrin Islam dengan memperhatikan tingkat kemampuan masyarakat Nusantara. Islamisasi dalam gambaran al-Attas tersebut merupakan bentuk nyata, dan sampai saat ini masih dirasakan keberlanjutannya. Dengan metode sufistik tersebut, Islam bukan hanya sekdar doktrin melainkan telah menjadi bagian amalan utama bagi masyarakat Nusantara sekaligus meruntuhkan pengetahuan lama yang terpengaruh dengan mitologi sesat ke alam baru yang lebih rasional dan saintifik.

- **Periode Awal, Pengenalan Akidah dan Syari'at Islam (578-805 H/1200-1400 M)**

Menurut al-Attas pada periode awal ini, pengajaran yang sangat berperan penting dalam proses Islamisasi menuju corak Islam Nusantara adalah pengajaran aqidah dan fiqh. Proses ini merupakan kontribusi dalam menafsirkan hukum agama Islam (syari'ah) dalam menarik orang-orang Melayu Nusantara ke Islam. Siapa saja yang memeluk Islam pada tahap ini cukup diajari dengan keimanan saja, tidak mesti diikuti oleh suatu pengertian tentang implikasi-implikasi rasional dan intelektual yang terbawa oleh perpindahan agama tersebut. Pada tahap awal ini konsep-konsep Islam yang sangat fundamental tentang keesaan Tuhan (*tauhid*) dalam pandangan seutuhnya masih sangat kabur dalam rasio orang-orang yang bertaubat itu. Konsep-konsep yang lama sebelum memeluk Islam semua tumpang tindih, dan memberi ketidak-jelasan bahkan membingungkan dalam menerima konsep-konsep yang baru.

Kedatangan agama Islam ke Nusantara menurut al-Attas mesti dinilai sebagai suatu pembangunan dunia baru, harapan baru, cita-cita serta kebudayaan dan peradaban baru. Islam memberikan ajaran yang lebih maju terutama dalam bidang teologi monoteismenya yang membebaskan pandangan masyarakat dari belenggu ketahayulan dan kemusyrikan. Pada tahap awal ini masyarakat Nusantara diperkenalkan dengan konsep-konsep dasar tentang Tuhan yang satu. Para pemuka agama memberikan pemahaman yang mendasar mengenai teologia monoteisme dengan sempurna, bagaimana sikap hidup pribadi manusia dalam berhubungan dengan Tuhannya. Islam membentuk konsep bagaimana manusia memiliki etika dalam berhubungan dengan sesamanya juga hubungannya dengan alam bendawi. Aturan-aturan dalam hal ibadah dan syariat pada hakikatnya adalah tidak dapat diceraikan dari yang lain mulai diperkenalkan dalam setiap aktivitas kehidupan masyarakat.

Masyarakat Nusantara dibimbing oleh para sufi untuk paham tentang teologi Islam, hubungan sesama manusia, hubungan dengan mahluk ciptaan Tuhannya, pengertian-pengertian tentang keesaan Tuhan serta ketauhidan dalam bentuk rasional yang dipersepsikan secara realistis. Aturan dan cara-cara berinteraksi, cara berpakaian yang sesuai, dan hubungan dengan lawan jenis mulai diatur oleh Islam yang sebelumnya tidak jelas. Nilai-nilai dan norma-norma semua berasaskan syari'at dan doktrin Islam.

Islam sufistik mewarnai pandangan hidup masyarakat Nusantara dalam berbagai dimensi kebudayaan sehingga membentuk suatu wujud budaya yang Islami. Islam sufistik memberikan pemahaman pada masyarakat Nusantara untuk meyakini Tuhan Yang Satu, kekuasaan-Nya diatur oleh kearifan-Nya, yang kehendak kearifan-Nya bergerak sesuai dengan nalar. Manusia digambarkan sebagai suatu ciptaan Tuhan yang memiliki akal dan sempurna; dalam lingkungan kehidupan merupakan mahluk yang rasional dan rasionalitas ialah hubungan antara dirinya dan realitas.

Konsep-konsep inilah dan persamaan spiritual antara sesama manusia memberikan kepada manusia biasa rasa berharga dan kemuliaan yang pada masa pra-Islam tidak diperolehnya sehingga masyarakat bertobat walau hanya raganya saja. Islam sufistik juga terus-menerus masuk ke dalam kehidupan sosial, lebih jauh ke dalam jiwa masyarakat Nusantara dengan memperkenalkan konsep kesetaraan hak dan solidaritas di antara sesama pemeluknya. Islam melalui para sufi memperkenalkan bahwa tidak ada perbedaan di hadapan Tuhannya kecuali iman dan ibadahnya.

Para penyebar Islam (yang terdiri dari para ulama, da'i, utusan kesultanan Islam, dan muballig-muballig muslim) mengajarkan bagaimana melakukan ibadah kepada Tuhan, gerakan-gerakan yang harus diperagakan, dan bentuk bacaan yang harus diucapkan, serta menjelaskan dasar dari fungsi itu. Pada tahap ini masyarakat Nusantara tidak langsung mengamalkan dan bisa secara sekaligus, namun mereka melakukan secara bertahap sehingga raganya sudah setengah mengarah kepada keyakinan Islam namun jiwanya masih tumpang tindih dengan keyakinan lamanya.

Para sufi memberikan pemahaman bahwa Islam dalam pandangan syari'atnya memberikan bekal jaminan dalam kehidupan dan kematian, dalam arti, Islam memberikan bekal kehidupan duniawi dan ukhrawi. Kehidupan di dunia akan berkesinambungan dengan kehidupan akhirat. Segala perbuatan manusia yang baik maupun tidak baik akan mendapat ganjarannya di akhirat. Para sufi agama mengajarkan masyarakat tentang tanggung jawab atas nasibnya sendiri di akhirat kelak, sehingga setiap pemeluknya harus menghayati dan mengamalkan norma-norma hukum dan tuntutan akhlak yang benar sebagaimana yang diajarkan pada individu.

Islam mengatur hubungan vertikal dengan Tuhan dan horizontal sesama manusia. Kehadiran Islam yang disebarkan besar-besaran oleh kaum sufi tersebut memberikan semangat baru, sehingga menyebabkan kesadaran hidup yang Islami, yaitu suatu

hidup masyarakat yang berdasarkan pada logika rohani yang mengarah pada pokok-pokok hubungan individi, sosial, dan Tuhan. Islam memberikan kemerdekaan pada setiap individu, dan meruntuhkan sistem kasta dengan konsep kesamaan dan kesetaraan.

Islam memberikan doktrin keseimbangan antara materi dan immateri, yakni tidak menjauhkan realitas wujud yang bisa dirasakan, dan immateri yang bersifat abstrak sebagai suatu substansi yang memiliki eksistensi dalam alam wujud. Penjelasan manusia sebagai ciptaan yang merupakan fitrah yang substansi jiwanya berasal dari substansi Tuhan, substansi jiwa manusia bersifat immateri, dan jasad manusia bersifat materi memberi pemahaman tersendiri dalam jiwa mereka. Penyatuan keduanya merupakan proses Sunnatullah, sehingga Islam menganjurkan menuntut ilmu pengetahuan yang bersumber pada wahyu dan Sunnatullah.

Menurut al-Attas para sufi berusaha menanamkan konsepsi kepercayaan terhadap Tuhan yang tunggal ke dalam jiwa masyarakat Nusantara. Pandangan tentang keesaan Tuhan, jika ditilik dari sudut pandang filosofis melalui ilmu kalam dan tasawuf, mengemukakan suatu ontologi, kosmologi, dan psikologi tersendiri dalam suatu konsep agung yang biasa disebut dengan istilah keesaan wujud atau *Waḥdat al-Wujūd*. Konsep ini tegak atas dasar-dasar Al-Qur'an yang tidak dapat disamakan dengan filsafat Hindu yang mengikuti pandangan *Vedanta*. Konsep inilah yang ingin diperkenalkan pada keseluruhan tahap awal ini. Jiwa masyarakat Nusantara masih tumpang tindih dengan keyakinan lamanya, sehingga keseluruhan tahap awal dalam jurisprudensi dan syari'at ini dapat kita katakan sebagai sebuah tahap dalam pertaubatan "raga".

- **Periode Kedua, Kelanjutan dari Periode Awal yaitu Pengajaran Syari'at Berlanjut ke Metafisika Sufi (Tasawuf) (803-1112 H/1400-1700 M)**

Periode ini merupakan kelanjutan dari pengenalan syari'at yang telah teruraikan pada tahap awal di atas. Tahap ini masih ada hubunga dengan tahap yang awal, tahap pengajaran ini dapat berlanjut ke pengajaran agama di ranah mistisisme filosofis (tasawuf). Selain itu, unsur-unsur rasional dan intelektual lainnya seperti teologi rasional atau ilmu kalam memberikan kontribusi sebagai fundamen pada periode ini. Selama tahap ini berlangsung, para sufi serta karangan-karangannya berperan penting, begitu juga tulisan-tulisan para ahli kalam berperanan dominan pula, sehingga

tahap ini tertuju pada tahap yang lebih maju yaitu ketaubatan "roh". Konsep-konsep fundamental Islam memperkenalkan pandangan dunia Islam yang begituh luas dan sesuai dengan apa yang dipahami saat itu masih kabur dalam memahaminya. Masyarakat Nusantara masih terpengaruh oleh pandangan dunia lama walau sudah mulai terkikis, namun terus-menerus diterangkan dan dijelaskan sehingga mengerti dengan jelas dan setengan jelas kedua-duanya.

Islam pada tahap awal masuk ke dunia Nusantara sangat diwarnai dengan aspek tasawuf atau mistik ajaran Islam. Para pemuka ilmu tasawuf Nusantara seperti Ḥamzah Fanṣūrī, dan Abd al-Ra'uf al-Singkīlī, serta Syamsuddin Sumatrani yang menggagas tasawuf falsafi juga menekankan akan pentingnya syari'at Islam dalam menempuh jalan tasawuf. Para sufi di atas terpengaruh dengan 'Ibn 'Arabī dan al-Jīlī, sekaligus mengukuti sistem *wūjudiyyah* mereka yang rumit. Beberapa karangan dari Ḥamzah Faṣūrī yang sangat mempengaruhi masyarakat Nusantara yaitu *Asrarul Arifin* dan *Rubā'i* serta *Syarab al-Asykin* yang merupakan syair-syair mistis filosofis karangan beliau. Ḥamzah Fanṣūrī termasuk dalam katagori penyair sufi Nusantara terbesar dalam permulaan abad ke 1588-1604 M. Salah satu contoh syair Ḥamzah Faṣūri yang berkenaan tentang *wujūd* dalam *Ruba'i* karangannya adalah:

"*Allah maujud terlalu baqi,*

Dari enam Jihat kenahinya khali,

Wa Huwal Auwalu sempurna 'ali,

Wa Huwal Akhiru daim nurani"

Maksud syair di atas ialah; bahwa hanya Allah SWT., sajalah yang kekal dan kepada *Wujūd* Allah SWT., dan Dzat Allah SWT., berenam pihak yakni tiada di atas, tiada di bawah, tiada berhadapan, tiada berbelakang, tiada berkenaan, dan tiada berkiri. Allah SWT., juga yang pertama, Allah SWT., juga yang Maha Tinggi, dan Ia juga yang akhir dan senantiasa nyata. *Wujūd* Allah SWT., dan Dzat Allah SWT., itu juga yang pertama lagi yang tinggi tempat-Nya.

Ḥamzah Faṣūrī mengajarkan bahwa *Wujūd* hanyalah satu, dan *wujūd* yang tampak ini adalah merupakan pancaran saja dari *wujūd* yang satu itu. Ajaran Ḥamzah Faṣūrī yang sangat terkenal ialah mengenai martabat Tujuh ialah: *Ahadiyah, Wahdah, Wahidiyah, Alam arwah, Alam mitsal,* dan *Alam ajsam*, dan *Alam insan,* keseluruhannya

berkumpul ke dalam yang satu, itulah *Ahadiyah*, itulah Allah SWT., Menurut Ḥamzah Faṣūrī bahwa Allah SWT., yang pertama pencipta alam semesta, ketika alam dan bumi belum ada, yang pertama ada ialah Ḍzat yang ada pada dirinya sendiri, tiada sifat tiada nama, itulah yang pertama.

Sufi Nusantara yang sangat mempengaruhi jiwa masyarakat Nusantara ialah Syamsuddin Sumatrani 1575-1630 M. Kitab-kitab karangannya seperti: *Jauhar al-Haqāīq, Risalah al-Bayyīn Mulāhazat al-Muwāhīddīn'ala al-Mulhīd fi Dzikrillāh, Kitab al-Martabah*, dan berbagai karangannya yang lain telah memberikan pengaruh bersar pada jiwa masyarakat Melayu Nusantara. Ia mengajarkan tentang Allah yang Esa, *Qadim,* dan *Baqa*. Allah SWT., adalan Ḍzat yang tidak membutuhan ruang dan waktu dan mustahil dapat dibayangkan dan dibandingkan dengan satu apapun. Manusia adalah gambaran dari sifat-sifat Tuhan yang satu, manusia dapat menyatu dengan Tuhannya melalui proses yang sangat panjang. Syamsuddin Sumatrani adalah salah satu penganut tarekat *Qadiriyyah*.

Sufi Nusantara yang begitu populer juga dikalangan masyarakat Nusantara ialah Nūr al- Dīn al-Rānirī, memberikan sumbangan yang juga begitu besar pada jiwa masyarakat Nusantara. Menurut beberapa literatur yang ada, al-Rānirī merupakan salah satu penentang keras aliran *waḥdah al-wujūd* yang dianut oleh Ḥamzah Faṣūrī. Al-Rānirī dalam risalahnya *Ḥujjat al-Ṣiddīq* mencoba membangun konsep *wujūd*, ontologi, juga tetang perkara-perkara yang ada pada manusia, alam, dan Tuhannya. Dalam *Ḥujjat al-Ṣiddīq* ia menuliskan:

> "Wujūd Allah dan wujūd alam itu berbeda; wujūd Allah itu wâjibul'wujūd lagi qâ'im sendirinya, dan wujūd 'âlam itu mumkinul'wujūd, ya'nī dijadikan haqq Ta'ālā dariapada 'adam kepada wujūd khārijī; lagi ia qā'im dengan haqq Ta'ālā. Maka jadilah haqīqat keduanya berlain-lain. Haqq Ta'ālā itu qadīm lagi menjadikan, dan 'ālam itu lagi dijadikan. Maka nyatalah bahwa wujūd itu dua perkara: satu wujūd haqīqī, kedua wujūd majāzī. Maka wujūd majāzī itu milik baqi wujūd haqīqī. Maka jikalau tiada berlainan keduanyan maka jadilah ia bersatu. Maka barang siapa mengi'tiqātkan bahwa haqq Ta'ālā dengan 'alam itu Esa maka jadilah ia kafir, karena keduanya berbeda". Wujūd itu esa jua, iaitu Wujūd Allah yang tiada kelihatan dengan mata kepala dalam Dāru'l-Dunyā ini; dan yang kelihatan dengan mata kepala ialah wujūd 'ālam yang tiada berwujūd seperti wujūd Allah.

Konsep *wujūd* yang begitu rasional dan begitu mendalam membuat masyarakat Nusantara mengerti tentang Islam. Pemahaman al-Rānirī mengenai konsep di atas membuat dirinya dikenal hingga pelosok masyarakat, dari masyarakat kelas bawah, para penuntut ilmu, sampai keranah pemerintahan pada saat itu. Pengaruh-pengaruh sufi di atas menyebabkan pola pikir masyarakat Nusantara lebih saintifik dan ilmiah sehingga mengedepankan akal dalam perenungan mereka. Pengaruh para sufi Nusantara ini pula meruntuhkan hegomoni Hindu-Buddha, ketahayulan, kemusrikan, dan pandangan yang kabur pada dunia mereka yang lama. Konsep-konsep dan pemahaman ontologis di atas memberikan pemahaman tersendiri pada jiwa masyarakat Nusantara sehingga berbekas pada diri mereka.

Para sufi-sufi Nusantara yang sangat berpengaruh besar dalam proses Islamisasi ialah ‘Abdul al-Raūf Singkili yang hidup sekitar tahun 1615 M, ‘Abd al-Samad al-Palimbani 1112 H, Muhammad Nafis al-Banjari 1148 H./1735 M., Syekh Yusuf al-Makassari 1626 M, Daud al-Fatani (ulama petani) 1113 H./1724 M. Ismail al-Minangkabawi (kelahirannya tidak diketahui). Masing-masing sufi di atas memiliki corak dan tarekat-tarekatnya, pemahaman-pemahaman tentang konsep-konsep Islam baik diskursus tentang *wujūd* maupun tentang ontologi, kosmologi dan psikologi. Para sufi di atas memiliki peranan penting dalam proses Islamisasi di Nusantara dan nama mereka cukup dikenal hingga ke negeri-negeri Timur Tengah.

Pengaruh Hindu-Buddha sangat kental dalam aspek-apek kesenian, dongeng-dongeng, cerita-cerita, dan keyakina-keyakinan mistis. Metafisika Hindu-Buddha diubah menjadi pujian-pujian dan nyanyian-nyanyian kesenian yang tidak tampak kehalusan metafisikanya. Misalkan dalam Kitab *Veda Parikrama* yang diterjemahkan oleh G. Pudja, tertuliskan bahwa:

> “Tuhan dipuja dengan nyanyian-nyanyian, nada-nada, dan alat-alat musik dan memakai mantra-mantra dalam tiruan bunyi suara-suara yang dimunculkan buunyi-bunyi itu. Tiruan-tiruan itu berupa bunyi baka-baka, paca-paca, nati-nati, baja-baja, nide-nide, dan cini-cini. Keseluruhannya diiringi oleh alat musik kesenian untuk memuji-muji Tuhan Atman. Pujian-pujiannya juga berupa lagu-lagu erotik yang membawa hanyut perasaan hingga mencapai puncaknya yaitu tingkat trans”.

Kitab *Veda Sruti* tertulis bahwa untuk melakukan ritual-ritual, upacara-upacara, pujaan-pujaan, mesti menyiapkan api keberkatan juga perlengkapan-perlengkapan upacara. Semua dengan tujuan memohon keberkatan dari Tuhan.

Kitab-kitab agama Hindu-Buddha banyak mengandung nyanyian-nyanyian kepada Tuhan, pujian-pujian yang berupa kesenian dan ritual-ritual. Kitab *Bhagawadgita*, berisikan nyanyian-nyanyian kepada Tuhan. Kitab-kitabnya juga banyak mengandung dongeng-dongeng dan cerita-cerita khayali tentang Ramayana, Dewa Wisnu, Dewa Siwa, kisah-kisah Mahabharata serta Wiracarita. Agama Hindu-Buddha di Nusantara memang banyak dianut oleh kalangan rakyat namun dipelihara oleh kalangan istana. Raja dan rakyat adalah *Buddha Mahayana.* Kerajaan-kerajaan yang ada dim Jawa Tengah seperti kerajaan Dinasti *Sanjaya* dari Mataram memeluk agama Siwa. Sedangkan Dinasti *Sailendra* memeluk agama Buddha Mahayana.

Al-Attas memandang bahwa mistik Hindu-Buddha telah diubah oleh para raja-raja dan para petinggi istana sesuai dengan keinginan mereka. Kehalusan metafisikanya tidak tampak secara jelas dalam penyampaiannya kepada masyarakat sehingga tidak berbekas dalam jiwa masyarakat Nusantara. Aspek-aspek seni yang lebih dominan menimbukal ketidak-jelasan dalam diri mereka sehingg ajarannya tidak tampak begitu jelas. Islam mengedepankan metafiska, ontologi, psikologi, konsep *wujūd* dan pengaruhnya memberikan pemahaman tersendiri pada jiwa masyarakat Nusantara. Konsep-konsep Islam meruntuhkan alam ketahayulan, mistk, mitologi-mitologi, digantikan dengan konsep Islam yang falsafi.

Melalui perbadingan keduanya, dapat dikatakan bahwa metafisika sufi sangat unggul terhadap proses Islamisasi masyarakat Nusantara, setidaknya hingga berakhirnya abad ke tujuhbelas. Metafisika sufi dengan segala pemahaman dan penafsiran mistisnya terhadap Islam, dalam berbagai segi tertentu, sangat sesuai dengan latar belakang masyarakat Nusantara yang terpengaruh oleh asketisme Hindu-Buddha dan sinkretisme kepercayaan anak negeri.

Tarekat-tarekat yang dibawa oleh para sufi tersebut memiliki kecenderungan terhadap sikap toleran terhadap pemikiran dan praktik tradisional yang sebenarnya bertentangan dengan praktik ketat Islam yang sebenarnya. Para sufi dengan metafisika tasawufnya berhasil mengislamkan sejumlah besar masyarakat Nusantara setidaknya mulai abad ke 13 M hingga puncaknya pada abad ke 17 M.

Faktor utama dalam keberhasilan para sufi ini adalah mampu menyajikan Islam dalam bentuk abtraktif, menekankan penyesuaian dengan Islam dan keberlajutannya, dari pada perubahan dalam kepercayaan dan praktik kepercayaan lokal.

Faktor lain yang menurut teori sebahagian ahli mengakibatkan Islam cepat diterima menjadi dominan ialah adanya "kesamaan" antara bentuk Islam yang pertama sekali datang ke Nusantara dengan sifat mistik dan sinkretis kepercayaan nenek moyang setempat. Dalam teori ini, Islam dalam versi metafisika sufi (tasawuf falsafi) secara murni dapat diterima oleh banyak kalangan. Terhadap batasan-batasan tertentu, terutama pada tahap pertama penyebaran Islam, teori ini mungkin bisa diterima. "Kesamaan" itu mempermudah terjadi konversi agama kepada Islam secara besar-besaran. Proses pekembangan Islam lebih lanjut, ketika proses intensifikasi ajaran Islam semakin meningkat, yang terjadi adalah penghilangan proses "kesamaan" tersebut dengan berbagai konflik yang mengikutinya untuk menuju Islam yang diyakini lebih murni.

Islam datang ke Nusantara dalam versi sufistik berlandaskan tasawuf falsafi, memberikan semangat religius yang begitu intelektual dan rasional hingga begitu mudah masuk ke dalam alam pikiran dan jiwa masyarakat Nusantara. Metafisika sufi ini membentuk revolusi baru, menyebabkan kebangkitan rasionalitas dan intelektualisme pada tubuh masyarakat yang tidak ada pada masa-masa pra-Islam. Para sufi memberikan pemahaman yang mendalam tentang kebenaran Tuhan sebagai realitas yang sebenarnya dari wujud dalam konteks metafisika dan merujuk kepada suatu Zat Absolut yang memanifestasikan diri-Nya dalam semua tingkatan wujud. Tuhan adalah dasar dari segala penciptaan dan Maha Tinggi dan Maha Berkuasa. Tuhan merealisasikan kemauan-Nya melalui penciptaan, penghancuran, dan penciptaan kembali secara terus-menerus tanpa batasan pada diri-Nya. Pengetahuan sufi sangat berpengaruh besar pada masyarakat Nusantara karena tidak hanya berdasarkan rasio semata, akan tetapi lebih kepada bentuk yang lebih tinggi dari itu yaitu pengalaman spiritual yang telah mencapai tahap tertentu dari realitas.

Menyebar-luasnya metafisika sufistik (tasawuf) orang-orang Nusantara memiliki perubahan yang sangat mendasar dalam jiwanya. Tidak dapat dipungkiri bahwa risalah-risalah yang disebarkan di Nusantara oleh para ulama muslim sebahagian besar dari isinya itu mengandung unsur-unsur metafisika sufi atau metafisika ilmu tasawuf yang telah mencapai nilai luhur dalam

sejarah pemikiran serta metafisika dunia. Metafisika sufi ini sangat memberi pengaruh bersar dalam tubuh masyarakat Nusantara, karena sesungguhnya ilmu tasawuf itu mengikuti suatu pandangan Islam tersendiri yang merupakan filsafat Islam sejati.

Doktrin religius kaum sufi terhadap jiwa masyarakat Nusantara mengandungn nilai rasionalitas (*'aqliyyah*) dan intelektualitas serta semangat keagamaan luhur yang tiada bandingnya dengan sastera Melayu-Jawa pada zaman Hindu-Buddha. Revolusi pandangan hidup masyarakat Nusantara dalam bingkai tasawuf meruntuhkan alam seni dan mitologi, epik-epik *Mahabharata*, alam estetika Hindu-Buddha sehingga alam akal dan budi dalam kehidupan dapat diletakkan menurut tata cara hidup tertib dan teratur. Al-Attas menegaskan:

> "Metafisika sufi tidak datang sebagaimana dipercaya oleh sarjana-sarjana Barat juga para sarjana yang mengkaji kebudayaan Nusantara dan lainnya, untuk menyelaraskan Islam dengan kepercayaan-kepercayaan tradisional yang berdasarkan pada kepercayaan-kepercayaan Hindu-Buddha dan tradisi otoktoni lainnya. Akan tetapi metafisika sufi datang untuk mengklarifikasi atau memperjelas perbedaan Islam dengan agama-agama yang telah ada pada waktu lampau".

Puncaknya, abad ke 16 dan ke 17 M, merupakan periode penyaksian kesuburan dalam penulisan sastra, filsafat, metafisika, teologi rasional yang tidak ada bandingnya dengan zaman apa pun di Nusantara. Periode ini menurut al-Attas ditandai dengan terjadinya penerjemahan Al-Qur'an pertama sekali dalam bahasa Melayu dan telah terselenggarakan dan juga dikaji. Karya dalam bidang filsafat, tasawuf dan ilmu kalam telah diterjemahkan dan dibahas pada zaman ini juga. Abad ini menandakan abad pembangunan intelektual dan rasional yang tidak ada sebelumnya di Nusantara. Pada saat ini juga proses pendalaman atau intensifikasi Islam dalam tubuh masyarakat Nusantara merevolusi dasar kebudayaan dan pandangan hidup sehingga mengubah dasar pemahaman yang estetik menuju saintifik.

Faktor asasi yang merupakan puncak dari perubahan yang mengubah pandangan hidup masyarakat Nusantara ialah penjelasan rasional mengenai konsep *wujūd* yang dibawa pertama sekali oleh Islam. Konsep-konsep tentang Tuhan, *wujūd,* eksistensi, waktu, agama, manusia, diri, telah menghadirkan suatu perubahan besar dalam pandangan alam pikiran masyarakat Nusantara. Unsur-unsur animistik, tahayul, estetik dalam pandangan dunia pra-Islam

diruntuhkan bersama dengan pengertiannya. Konotasi-konotasi berbagai konsep lama digantikan dengan yang baru dan jauh lebih berbeda. Nilai-nilai kebudayaan yang lama digantikan dengan yang baru dan logis. Unsur rasionalitas dalam memahami alam semesta yang dinamis dan otomatis dibangun dan konsep tentang kehendak dan hubungannya dengan kebebasan dan moralitas ditanamkan sebagai watak yang kokoh pada jiwa masyarakat Nusantara.

Semangat religiusitas Islam yang begitu esensial tertuang dalam konsepsi monoteistik terbentuk dalam konsepsi yang tidak ada bandingnya. Konsep kesatuan wujud (*Waḥdat al-Wujūd*), kosmologi dan psikologi dirumuskan dengan logis sehingga memberi bekas pada jiwa masyarakat Nusantara. Ontologi, kosmologi dan psikologi ini tidak dapat disamakan semata-mata dengan konsep Hinduisme dan Buddhisme, karena memiliki landasan Al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam yang tiada bandingnya sehingga membekas pada setiap sendi masyarakat pada saat itu.

Pengaruh Al-Qur'an di Nusantara bersamaan dengan masuknya Islam membuat para pemuka agama khususnya kaum sufi yang menyebarkan Islam menggunakan Al-Qur'an sebagai pedoman utama dalam misi Islamisasi. Al-Qur'an mengandung unsur ontologi, wujud, tawhid, kosmologi, dan tentang keadaan Sang Pencipta. Al-Qur'an ini memberikan kesan yang mendalam bagi segi akidah pada setiap aspek kehidupan mansia. Berbeda dengan konsep ontologi Hindu-Buddha yang memandang manusia memiliki kasta atau derajat dalam kehidupan. Konsep Al-Qur'an memberikan kesamaan dalam kehidupan tiada kasta maupun strata dalam diri manusia.

Sufisme merupakan salah satu sumbangan pikiran yang bernilai tinggi dari para pemikir Islam terhadap humanisme. Sufisme tumbuh sebagai reaksi dan pemberontakan terhadap formalisme korup dalam dunia Islam, yang kekuasaanya digenggam oleh tiraninya para penguasa. Sufisme adalah antitesa daripada jiwa kecongkakan, jiwa intoleransi, jiwa kemunafikan, dan jiwa korupsi yang melanda zaman. Doktrin sufisme menekankan kepada manusia untuk menjauhkan diri dari kesenangan dan perhiasan dunia, hidup sederhana, jauh dari kelezatan, kekayaan, dan kemegahan yang merupakan keinginan banyak manusia. Ajaran-ajaran Islam yang dibawa oleh mereka mengakomodir suatu pandangan religius monoteistik yang lebih maju dan lebih menarik dibandingkan dengan pandangan yang ada, karenanya merupakan suatu kekuatan pembebasan spiritual ("*a spiritual liberating force*") terhadap berbagai macam dan bentuk mitologi yang tidak jelas.

- **Periode Ketiga, Pengekalan dari Periode Awal dan Kedua di Tengah Pengaruh Budaya Barat (1112 H/1700 M)**

Periode ini merupakan penentu sejauh mana periode awal dan kedua berpengaruh dalam tubuh masyarakat Nusantara. Kelanjutan dari tahap awal dan penyempurnaan pada tahab dua yang sebahagian besarnya dapat dikatakan berhasil. Tahap ketiga ini merupakan sebagai periode pengekalan dari semangat rasionalitas, individualitas, dan intensionalitas yang telah ada landasan dasar-dasar filosofisnya telah diletakkan terlebih dahulu oleh Islam.

Tahap ketiga ini, Barat mulai memainkan peranannya dalam menghadang proses Islamisasi. Pengaruh-pengaruh kultural yang mulai meluas seiring datangnya peradaban Barat ini terus merasuki tubuh masyarakat pada saat itu. Pada periode ini muncul apa yang disebut dengan "weternalisasi" (upaya untuk membaratkan masyarakat Nusantara), akan tetapi masyarakat Nusantara telah mapan dalam memahami dasar-dasar filosofis Islam yang telah terdoktrin terlebih dahulu oleh Islam sebelum Barat berpengaruh.

Kedatangan imperialisme dan kebudayaan Barat dari abad keenambelas dan ketujuhbelas hingga seterusnya memang telah memperlambat proses Islamisi. Kedatangan imperialisme Barat dan pengaruh kebudayaannya jelas menimbulkan suatu tantangan besar bagi proses Islamisasi di kepulauan Nusantara sehingga memudarkan proses intensifikasi Islam.

Sebelum periode ini terjadi, ada kekuatan-kekuatan lain yang beroperasi di dunia Islam sebagai suatu keseluruhan seperti pertentangan-pertentangan politik internal dan kemunduran kekuatan politik serta ekonomi. Lebih jauh lagi, kemajuan dalam bidang ilmu-ilmu tehknologi di Eropa, bersamaan dengan kebangkitan intelektual Barat melemahkan peranan Islam.

Kemunculan imperium Eropa dan Barat di dunia Islam Nusantara atas kekuasaannya terhadap kawasan ini kira-kira abad ke tujuhbelasa hingga sampai abad ini telah meninggalkan akibat-akibat yang sangat mengkhawatirkan bagi kaum muslim. Pengaruh-pengaruh Barat telah menghidupkan kembali tata tertib feodal, disaksikan dengan kembali di zaman modern ini hidupnya kecenderungan-kecenderungan feodal, adat istiadat lama, tradisi-tradisi keraton, dan bahkan pembudakan sekalipun masih bayak terjadi. Sarjana Barat yang bersangkutan dengan sejarah Melayu telah melalaikan dan mengecilkan pentingnya studi tentang Islam dan peranannya di Nusantara. Imperialisme Barat mengusahakan kebijakan yang konsisten dengan memisahkan kaum Muslim dari

agamanya, umumnya dilaksanakan dengan pengawasan terhadap perkembangan Islam. Agama Islam telah diatur geraknya melalui kelompok penguasa-penguasa setempat. Pendidikan Islam telah banyak dihapuskan diganti dengan pendidikan modern yang berkemajuan .

Hal lain yang menyebabkan pudarnya proses Islamisasi di Nusantara ialah pengaruh sisa-sisa agama Hindu-Buddha yang masih dipertahankan oleh sebagian kecil penduduk pribumi. Sisa-sisa agama tersebut masih bercampur dengan ajaran dan keyakinan dasar Islam sehingga mengakibatkan kurang sempurnanya dan melemahnya intensifikasi Islam di Nusantara. Pemerintah kolonial mengendalikan perkara-perkara keagamaan, memilih pemimpin agama sesuai dengan utusannya. Utusan agama mendapatkan pengawasan penuh dari para kolonial sehingga keputusan apapun harus berdasarkan aturan kolonial. Puncaknya, unsur agama harus terpisah dari persoalan kenegaraan. Pengaruh Barat juga kolonial memberika kekacauan pada semua lapisan masyarakat. Pengaruh ini membuat keseimbangan proses pengislaman terganggu oleh adanya ekspansi Barat tersebut.

Pengaruh Barat membuat peranan Islam dalam hukum, tata negara, pandangan hidup maupun persoalan hubungan sesama manusia mengalami guncangan hebat. Barat merubah aturan yang sudah tertanam sebelumnya menjadi sistem kapitalisme dan sosialisme, keduanya berdasarkan pada falsafah hidup yaitu humanisme. Aturan masyarakat yang selaras dengan syari'at Islam mereka pisahkan. Aturan insan dan Tuhan, agama, hukum, aturan-aturan dalam masyarakat dan akhlak semua berbeda dan berdiri satu dengan yang lainnya dan tidak saling berhubungan.

Proses modernisasi sangat mempengaruhi budaya dan peradaban yang telah ditanamkan Islam dan mengalir menelusuri semua tatanan kehidupan. Pembawaan modernisasi ini bersifat positivistik, menggunakan akal (*reason*), dan kemampuan manusia semata. Tuhan dinyatakan tidak berwujud dan bersifat abstrak. Sebaliknya, alam semesta bersifat nyata, mekanistik, dan beraturan. Akal dan indera manusia diyakini bisa memahami fenomena alam secara rasional. Pengaruh-pengaruh yang ditanamkan Barat ini sangat mengaggu keseimbangan Islam Nusantara melalui sistem yang telah tersebut di atas.

Kehadiran imperialisme Barat justru merangsang terjadinya proses intensifikasi Islam di Nusantara. Identifikasi kolonialis sebagai penjajah kafir membuka jalan lebih hebat bagi Islam untuk

tampil sebagai satu-satunya wadah yang mampu memberikan identitas diri dan menjadi faktor integratif masyarakat pribumi yang terbelah oleh berbagai faktor sosial dan kultural itu dalam menghadapi penjajajah Barat. Tindakan-tindakan kekerasan dan berbagai bentuk pembatasan yang dilakukan oleh kolonal justru mempercepat proses kristalisasi Islam sebagai simbol perlawanan dan idealisme.

Selain itu kedatangan imperialisme Barat dilihat dari perspektif suatu gejala kebudayaan dapat dipandang sebagai suatu kelanjutan dari proses pengaruh sufisme tersebut. Islam telah memberikan pengekalan semangat rasionalitas, intelektualitas jauh tertanam dalam masyarakat Nusantara, serta landasan-landasan filosofisnya telah diletakkan oleh Islam sebelumnya. Argumentasi yang paling penting di sini adalah bahwa Islam telah siap menghadapi modernisasi yang akan datang.

Westernisasi sebagai gejala pada suatu kebudayaan dan proses kelanjutan dari Islamisasi adalah akibat umum dalam meruntuhkan pandangan dunia magis pada orang-orang Nusantara. Perontokan itu telah dilakukan oleh Islam terlebih dahulu dan Islam telah memulai proses itu. Westernisasi menghidupkan kembali tradisi-tradisi dan kebudayaan non-Islam dan menentukan arah pendidikan, administrasi, dan perpolitikan menuju perkembangan yang sekuler.

Pengekalan semangat rasionalitas yang dasar filosofisnya telah diletakkan oleh Islam sebelumnya sudah tertanam begitu kuat dalam tubuh masyarakat Nusantara, inilah yang dapat dipandang sebagai suatu kelanjutan proses Islamisasi. Jika semangat intelektualitas dan rasionalitas yang telah ditanamkan oleh Islam diterlantarkan begitu saja, maka tanpa diragukan lagi, Islam akan lebih cenderung ke arah sekuler. Seiring wabah pembaratan yang semakin merambah ke berbagai sendi kehidupan, tidak perlu disangsikan kalau pandangan Islam yang sejati akan berubah menjadi tujuan-tujuan sekulerisme.

Sejauh ini tidak semestinya ada kekhawatiran yang sangat mendalam pada jiwa masyarakat Nusantara, karena pengaruh sufistik akan terus berjalan. Islam telah mempersiapkan masyarakat Nusantara untuk dunia modern yang akan datang. Perlu diketahui bahwa Islam bukan mempersiapkannya untuk menunjuk dunia yang disekulerkan, melainkan dunia yang di-Islamkan. Suatu dunia yang di-Islamkan yang sesungguhnya adalah suatu dunia yang tersadarkan atau terbebaskan dari tradisi magis, mitologis, animistik, dan dunia

yang kulturnya kabur, kemudian terbebas dari sekulerisasi. Dunia Islam yang dimaksud adalah dunia yang berlandaskan syari'at, dimana aturan dan otoritasnya ada pada Tuhan, mengikuti Nabi-Nya, berlandaskan pada nilai-nilai kebaikan, menjunjunng nilai-nilai dalam bermasyarakat menurut Islam, bersih dari berbagai kedengkian dan kecongkakan, suatu dunia yang telah dilihat, diketahui, dialami, ditata, dan dibuat sadar oleh Nabi Muhammad SAW.

- **Bahasa Arab-Melayu dalam Islam Nusantara**

Salah satu reformasi baru yang mencerminkan Islam Nusantara bercorak sufisme adalah menyebarnya bahasa Arab-Melayu sebagai bahasa pengantar, bukan hanya sebagai kususastraan epik dan roman, tetapi lebih mendalam sebagai kemampuan pembicaraan filosofis. Bahasa Arab-Melayu adalah bahasa yang digunakan oleh ulama sufi untuk menyebarkan pemahaman tentang Islam melalui tulisan-tilisan dan syair-syairnya. Menurut al-Attas bahwa pemilihan bahasa Arab-Melayu oleh para pemuka Islam yang pertama-tama datang ke Nusantara sebagai bahasa pengantar bukanlah tidak disengaja, bahkan seolah-olah hal itu hanya ditakdirkan secara kebetulan. Perlu diketahui bahwa pada mula-mula orang Arab datang ke Nusantara sengaja memilih bahasa Melayu sebagai pengantarnya.

Pendapat ini bukan hanya dugaan belaka, melainkan hipotesis yang sah, karena terdapat kesamaan dalam bahasa Arab dan Melayu dalam makna dan bentuknya serta strukturnya, sehingga bahasa Melayu tampak pada mereka sebagai bahasa yang sesuai untuk dipilih sebagai alat penyebar agama Islam. Bahasa Arab-Melayu ditandai dengan gaya bahasanya yang singkat, jelas, bermakna oleh pembendaharaan kata-kata Islamnya, memiliki nilai saintifik yang tinggi dan jelas. Tulisannya mengungkapkan suatu analisa penalaran ilmiah di bawah pengaruh Al-Qur'an yang tidak diragukan oleh para penulisnya seperti kaum sufi, cendikiawan, penerjemah, pengulas yang memuji-muji kejelasan dan kecerdasan dalam percakapan dan tulisan.

Bahasa Arab-Melayu berkembang dalam suatu perubahan baru sebagai akibat dari terpakainya sebagai wahana untuk percakapan filosofis, menjadi wahana tranformasi pandangan hidup dari yang estetis ke ilmiah. Penggunaan bahasa Melayu sebagai bahasa kesusasteraan dan filsafat Islam di Nusantara yang kaya akan istilah-istilah khususnya mampu menggulingkan kedaulatan bahasa

Jawa sebagai bahasa sastera Malayu-Indonesia. Bahasa Jawa sangat terpengaruhi dengan cerita-cerita *Mahabharata*, lebih didominasi oleh unsur estetis dari pada saintifik yang masih tercampur aduk dengan konsep-konsep Hindu. Bahasa Jawa kuno dipergunakan oleh agama Hindu-Buddha yang telah luluh dalam cita rasa yang dibayangkan dan dialami oleh penggunanya, sehingga unggul dalam pengubahan makna dan konsep asasinya sepaya sesuai dengan kehendak mereka. Bahasa Arab-Melayu membawa pengaruh besar dalam bahasa Jawa, tulisan-tulisan mengenai filsafat Islam yang terdapat dalam bahasa Jawa berasal dari sumber Melayu, atau sekurang-kurangnya terpengaruh oleh gaya bahasa Melayu.

Ada banyak sarjana, pakar, tokoh-tokoh, baik pribumi maupun asing telah mengemukakan pendapatnya, baik yang setuju maupun tidak mengenai bahasa Arab-Melayu sebagai bahasa yang diperlukan untuk penduduk kepulauan Nusantara di masa depan. S. Surya Ningrat kemudian terkenal dengan nama Ki Hajar Dewantara, mengatakan bahwa bahasa Melayu memiliki kedudukan yang amat lebih baik dibandingkan dengan bahasa-bahasa daerah lain untuk kemajuan bangsa Indonesia. Pendapat ini ia kemukakan ketika ia berkesempatan memberikan pencerahan di negeri Belanda pada tahun 1916, beliau berkata pada Kongres Pengajaran Kolonia di Den Haag:

> "Sebaliknya dari pada bahasa Jawa, yang rupanya hanya dapat dipelajari oleh beberapa orang asing, bahasa Melayu itu mudah dipahamkan. Buktinya ialah bahwa bahasa itu hampir di seluruh Hindia jika tidak dipercakapkan dengan bersih sekurang-kurangnya dapat diartikan orang dengan baik. Di sisi itu bahasa Melayu itu, boleh jadi oleh karena pendek dan tegasnya, banyak mempunyai susunan ucapan yang hidup, jelas maknanya dan penting-ringkas, dan lain daripada banyak perkataannya mudah pula ia menyesuaikan diri akan pikiran dan keadaan yang baru. Menurut pikiran saya orang tidak usah takut bahasa itu dapat dipakai sebagai bahasa percakapan di Hindia dan meski semisalnya sangkaan saya itu kurang benar, untuk maksud itu bahasa melayu tersebut akan lebih baik juga daripada bahasa anak negeri yang lain.".

Tanggapan yang sama diungkapkan oleh G. F. Pijper, seperti yang dikutip oleh Teuku Haji Ibrahim Alfian dalam disertasinya yang dipertahankan pada tahun 1924 yang berjudul *Het Book der Duizend Vragen*, Pijper berkata:

> "Bahasa Melayu itu teruntuk menjadi bahasa kebudayaan di kepulauan Hindia. Oleh karena bangunannya dan oleh sejarahnya ia amat baik untuk itu. Dari sekarang hendaklah diperhatikan pekerjaannya di masa yang akan datang itu".

Tanggapan di atas menandakan betapa pentingnya bahasa Arab-Melayu dan juga pengaruhnya sebagai bahasa peradaban yang saintifik. Bahasa Melayu juga dikenal dengan sebutan bahasa Jawi yang berkembang pesat terutama setelah penduduk-penduduk sekitar Selat Malaka memeluk Islam. Bahasa Melayu bukan hannya sekedar bahasa pengantar dan pergaulan antar suku dan bangsa, melaikan sebagai bahasa ilmu pengetahuan. Bahasa Melayu telah dikemas sedemikian oleh sufi Nusantara dan telah diangkat menjadi bahasa ilmu pengetahuan dalam arti yang luas, termasuk di dalamnya ilmu agama, falsafah, hukum, dan sastra, sehingga menjadi suatu bahasa peradaban.

Al-Attas berpandangan bahwa bahasa Arab-Melayu merupakan bahasa yang bersifat rasional dan saintifik. Bahasa Arab-Melayu memiliki pembendaharaan kata dan istilah-istilah khusus sehingga bahasa ini mencapai tingkat bahasa dan sastra yang tinggi. Bahasa Melayu mencerminkan suatu bahasa peradaban yang huruf-hurufnya mengikuti bentuk huruf-huruf Arab. Bahasa Melayu memiliki kemiripan-kemiripan dalam huruf-huruf dalam Al-Qur'an yang mempunyai sifat dan bawaan singkat serta teratur yang mengandung istilah-istilah Islam. Bahasa ini mencirikan bahasa bertata logika mengutamakan analisis dan pembicaraan saintifik. Bahasa Melayu ini mengandung kesan penulis ahli tasawuf, ulama dan golongan ilmiah lainnya juga para peneliti.

Sebagai suatu yang baru, bahasa tulisan Arab-Melayu tidak bisa disamakan dengan bahasa Jawa kuno yang sebahagian orientalis berpendapat bahasa tersebut sangat ulung dalam makna dan konsepnya. Bahasa Jawa kuno telah terubah makna dan konsep asasinya oleh pengaruh Hindu-Buddha yang telah luluh ke dalam cita-rasa estetis yang dibayangkan dan dialami oleh penggunanya. Bahasa Arab-Melayu ini merupakan aliran modern yang mengandung unsur-unsur pembaharuan dan saintifik Islam.

Pengaruh bahasa Melayu sebelumnya hanya bersifat lokalitas, namun setelah adanya pengaruh Islam yang demikian pesat bahasa Melayu meluas hingga ke penjuru dunia. Pemilihan bahasa Melayu sebagai bahasa penyebar Islam ini semata-mata buakan tanpa disengaja dan seolah-olah ditakdirkan serta kebetulan belaka. Melainkan orang-orang Arab dengan sengaja memilih bahasa Melayu

ini sebagai bahasa pengantar dan bahasa penyebar Islam. Bahasa Melayu tampak sesuai untuk dipilih sebagai bahasa penyebar Islam karena tidak jauh berbeda dengan bahasa asli mereka yaitu bahasa Arab. Bahasa ini merupakam bahasa andalan para sufi-sufi, cendikiawan, ulama, dan para misionaris-misonaris muslim yang berada di bawah pengaruh Al-Qur'an memuji-muji kejelasan dan kecerdasan dalam percakapan dan tulisan Malayu.

Pada tahap fakultas percakapan, bahasa Melayu meletakkan arti rasionalitas sebagai isi dalam berkomunikasi. Kemampuan dalam berkata-kata yang diletakkan sebagai rasionalitas pada manusia, tetapi yang lebih berarti adalah kemampuan untuk berkata-kata dengan jelas, untuk memakai lambang-lambang dan tanda-tanda yang benar dan tidak bermakna ganda dalam penafsiran pengalaman dan kenyataan.

Demikian luasnya bahasa Melayu yang memunculkan makna dan berisikan saintifik sehingga bahasa Melayu yang disebabkan oleh Islam menjadi bahasa resmi lebih dari seratus juta rakyat, mungkin ini merupakan bahasa muslim terbesar kedua. Bersamaan dengan faktor sejarah tersebut, faktor-faktor religius dan bahasa mulai menggerakkan proses ke arah kesadaran nasional. Konsekuensi logis proses inilah yang menciptakan evolusi dari bagian terbesar kepulauan itu ke dalam bangsa Indonesia modern dengan bahasa Melayu sebagai bahasa nasionalnya. Arus baru inilah yang membawa dan menyebarkan Islam di kepulauan sehingga Islam terkenal hingga berbagai pelosok negeri.

Selain diperkaya oleh khazanah katanya dengan istilah-istilah dan perkataan-perkataan Arab dan Persia, bahasa Arab-Melayu juga dijadikan sebagai bahasa pengantar utama Islam di seluruh kepulauan Melayu-Indonesia. Pada abad ke 16 M bahasa tersebut mencapai puncak mementum kejayaannya sebagai bahasa sastra dan agama yang luhur. Tersebarnya padanan bahasa tersebut disebabkan oleh pengaruh kaun sufi yang fokus menyebarkan Islam. Kesusasteraan dunia Nusantara berkembang dan makmur pada saat Islam memainkan peranan penting terhadap dunia Nusantara. Dalam merenungkan asal-usul bahasa yang sekarang disebut bahasa Arab-Melayu bahwa Islam telah melakukan peranan utama dan telah mewujudkan sebagai bahasa umum suatu bangsa. Bahasa Arab-Melayu menjadi ciri khas bahasa percakapan masyarakat Islam Nusantara. Hal ini semakin memperkuat bahwa pengaruh Islam sufistik begitu mengakar kokoh di Nusantara. Terbukti bahwa

risalah-risalah yang tersebar di Nusantara selain bahsa Arab, juga bahasa Arab-Melayu.

Al-Attas memberikan argumentasi bahwa sebelum Islam datang, peninggalan-peninggalan maupun prasasti-prasasti yang telah ada sebelumnya tidak memberikan kesimpulan terhadap bahasa orang Melayu. Seolah-olah terbayangkan mengenai bentuk sifat bahasa itu, berdasarkan peninggalan tulisan pahatan adalah bentuk sifat campuran bahasa Pali, mungkin pula bahasa sehari-hari golongan tertentu. Prasasti Aceh tahun 1380 M, bertuliskan huruf Pallawa dan Batu Bersurat Trengganu tahun 1303 M bertulis huruf Jawi. Batu Bersurat Trengganu jauh lebih dahulu dari Prasasti Aceh, namun gaya bahasa dan kemelayuan bahasanya itu jauh lebih jelas dan dekat dengan bahasa Melayu saat ini.

Sedangkan Prasati Aceh, meskipun mencirikan kesan Islam, masih memperlihatkan gaya bahasa pra-Islam. Akan tetapi tampaknya besar kemungkinan bahwa zaman pra-Islam tidak terdapat satu tulisan tunggal, satu abjad, yang bersatu serta dengan kukuh mengikat bahasa meliputi golongan-golongan yang dapat diberi sebutan Melayu. Argumentasi-argumentasi di atas merupakan teori al-Attas terhadap pengaruh Islam yang terangkum dalam bahasa Arab-Melayu sebagai media dalam menyebarkan Islam di dunia Nusantara. Al-Attas menyebutkan proses tersebut dengan "pemodernan" yang telah berhasil membuat jiwa masyarakat Nusantara tersadarkan.

- **Islam Nusantara dalam Wajah Kekinian**

Sejarah munculnya ekspansi Eropa ke dunia Nusantara telah membuka celah untuk terjadinya berbagai warna-warni pemahaman Islam di Nusantara. Pengaruh yang ditimbulkannya menurut al-Attas ialah memasukkan apa yang disebut dengan westernisasi. Pemahaman tentang westernisasi telah membuat gejala-gejala baru yang mempengaruhi budaya, sosial, politik, ekonomi, bahkan sistem pendidikan. Pengaruh kebudayaan Barat memunculkan perubahan yang mendasar dalam pergulatan akademis Nusantara. Islam sekular, Islam liberal, Islam ortodok, Islam moderat, Islam modern dan Islam revivalis menghiasai wajah Islam di Nusantara. Dunia Arab telah lebih dahulu berkembang wacana tersebut, akan tetapi wabah dari pergulatan tersebut sampai ke Nusantara dengan begitu cepat. Hal lainnya ialah bagaimana Islam mesti disesuaikan dengan konsep keindonesiaan dan kemanusiaan. Dengan demikian, Islam yang semula kental dengan aspek ontologis menjadi Islam yang membumi

menyesuaikan dengan kehidupan manusia kekinian. Maka dari itu, Islam di Nusantara sudah mulai kehilangan jati dirinya ke arah yang lebih sekuler dan mengandung nilai-nilai sekularisme.

Islam di Nusantara dalam wajah kekinian sebagaimana yang diperdebatkan akhir-akhir ini adalah bagaimana meletakkan Islam dalam konteks keindonesiaan yang bersifat multikultural. Islam mesti disesuaikan dengan konteks budaya Nusantara yang memiliki beragam warna-wani tradisinya. Islam mestilah menjadi payung pemersatu yang lebih menghargai, bersikap toleran, dan bersikap lebih terbuka terhadap pengaruh dari dalam mapun dari luar Nusantara. Maka untuk menerima sumber moral dari berbagai corak budaya serta keyakinan agama yang berkembang di Nusantara semuanya berporos pada Pancasila, yaitu sebagai payung utama dalam pengimplementasian Islam berkeindonesiaan dan berkemanusiaan. Menurut Syafii Maarif bahwa Pancasila itu jika dipahami secara benar-benar dalam satu kesatuan maka tidak ada yang perlu dipersoalkan dari sudut pandang teologi Islam. Sebab dengan berdasarkan Pancasila ini Islam ditawarkan sebagai sebuah agama yang bersedia bergandengan tangan dengan nilai-nilai keindonesiaan dan nilai-nilai kemanusiaan yang beradab. Salah satunya Ketuhanan Yang Maha Esa akan menjadi kosong bilaman keadilan dan kemakmuran untuk semua tidak menjadi realitas di Tanah Air kita.

Perlu disadari bahwa Pancasila sebagai ideologi negara Indonesia tidak selalu ditampilkan dan diinterpretasikan secara sama. Oleh sebab itu, di sini diajukan pendapat bahwa interpretasi yang lebih religius dari Pancasila merupakan faktor penting yang telah menghasilkan hubungan yang lebih ramah antara Islam dan negara, di mana dalam beberapa hal tuntutan kalangan Islam telah dipenuhi oleh para pemikir terdahulu.

Munculnya Islam sebagai sebuah ideologi sebenarnya tidak terlepas dari tuntutan politis dan sosio kultural dalam kondisi kesejarahan tertentu. Perjalanan sejarah Islam menunjukkan bahwa tantangan yang berbeda telah menghasilkan respon ideologi yang berbeda pula. Ekspresi ideologis dari umat Islam tidak akan tetap sama jika dihadapkan pada kondisi sosial-politik yang berbeda. Penafsiran falsafah Pancasila yang berbeda-beda memunculkan pemahaman Islam yang sekular. Oleh karena itu Islam di Nusantara menjadi multi tafsir untuk menyesuaikan diri dengan karakteristik Islam kekinian.

Islam di Nusantara kekinian juga telah mentransformasi menjadi Islam modern. Hal tersebut muncul seiring masyarakat Nusantara dipengeruhi oleh tantangan zaman yang berkemajuan. Pemahaman mengenai Islam modren sangat dekat dengan modernisasi yaitu proses perubahan sebuah pola pikir yang lebih mengedepankan akal. Kegunaanya adalah untuk memperoleh daya guna dan efisiensi yang maksimal. Menurut Greg Barton, gagasan Islam modern pertama datang ke Indonesia yaitu pada awal abad ke 20 M dan merupakan suatu pergerakan progresif dan reformis. Seperuh abad kemudian muncullah tanda-tanda bahwa bagian-bagian dari gerakan modernis ini berubah menjadi konservatif. Dengan kata lain, Islam modern berawal dari gerakan yang bertujuan mengubah perilaku dan pikiran kaum muslim untuk dapat menghadapi tantangan dunia modern dengan lebih baik, pada saat yang sama pula dapat mempersiapkan seorang muslim yang lebih baik. Perkembangan kekinian membuat gerakan ini lebih fokus pada usaha untuk pelestarian ciri-ciri khusus kaum modernis dan prkatik-prkatik mereka merupakan pengaruh dunia yang sekuler.

Bagi kaum modernis Islam di Indonesia, pemikir reformis yang memiliki pengaruh besar untuk menatap Islam ke arah modern salah satunya ialah Muhammad Abduh. Argumentasinya memberikan pengaruh besar terhadap pemikiran Islam dalam menghadapi tantangan modern, Abduh mengatakan bahwa, kemandekan pemikiran yang tidak kunjung menghendaki perkembangan zaman merupakan hal yang menjadi penghambat bagi masyarakat muslim. Berpegang teguh pada ide-ide keislaman, teologi dan hukum tradisional adalah hambatan secara nyata terhadapat ide-ide baru untuk menyesuaikan antara dontrin Islam dengan kemoderenan. Untuk itu maka pintu *ijtihād*, atau penafsiran pribadi untuk selalu dibuka. Pentingnya rasionalitas menjadi basis terhadap penerapan ide-ide pokok Islam ke dalam kehidupan Islam modern.

Islam modern membawa pengaruh besar terhadap wajah Islam yang pada akhirnya dapat menjurus pada modernisasi. Menurut Barton modernisasi dapat dimaknai sebagai sebuah pendekatan wawasan terbuka terhadap perkembangan modern dan telaah-telaah Rasional. Pada sisi lain, Islam modernis mencoba memunculkan keteguhan untuk mengakui otoritas Al-Qur'an dan keunggulannya dibandingkan kitab-kitab yang ada. Islam modern sebenarnya bukanlah sebagai pengarah ajaran fundamental dari keyakinan Islam, tetapi hanya sebagi sarana memahami dan mewujudkan prinsip-prinsip ajaran kitab suci untuk kepentingan

hidup dunia modern. Cirinya jelas yaitu upaya untuk keluar dari kaum ortodoks dengan mengedepankan *ijtihād* daripada *taqlīd*.

Menurut Bellah, modern, modernisasi, modernisme dan apapun bentuk yang terkait adalah merupakan masalah moral dan masalah keagamaan. Modernisasi terkadang disambut sebagai tantangan yang menggairahkan untuk menciptakan nilai-nilai dan makna-makna baru, modernisasi juga kerap kali ditakuti sebagai ancaman terhadap pola nilai dan makna yang telah ada. Kedua hal tersebut, kekuatan sosial dan kekuatan personal yang terlibat memiliki pengaruh. Kemoderenan merupakan penganggu dan mengacaukan, diciptakan namun tidak memuaskan dan hal tersebut harus diatasi.

Gagasan mengenai Islam modern pada awalnya merupakan sebagai bentuk gerakan progresif untuk merespon perkembangan keagamaan sesuai dengan perkembangan zaman. Gerakan ini berkaitan dengan usaha kembali ke sebahagian kemurnian dan menciptakan masa depan yang berbeda dengan sebelumnya menuju pemahaman baru berkemajuan. Pemikiran Islam modern ini mulai memudar, pertengah abad ke-20 M, karena begitu larut dalam politik dan lupa dalam menciptakan kader-kader baru yang intelek serta mampu melakukan *ijtihād*, gerakan ini dengan sendirinya mulai memudar. Pada waktu yang sama, dengan modernismenya yang masih hangat, muncullah pemahaman Islam sekular sebagai respon terhadap tantangan umat dalam menghadapi percaturan masalah-masalah pokok Islam kekinian.

Istilah sekuler berasal dari kata latin *seculum* yaitu berkonotasi waktu dan tempat. Waktu menunjukkan keadaan masa sekarang atau kekinian dan tempat menunjukkan dunia atau duniawi. Pengertian sekular merujuk pada kondisi dunia pada terhadap waktu, periode atau zaman tertentu ini. Arti singkat terlihat pada benih yang berkembang secara logis ke dalam konteks eksistensial dunia yang selalu berubah dimana terjadi faham relativitas nilai-nilai kemanusiaan. Konotasi ruang dan waktu (*spatio-temporal*) yang terkandung dalam konsep sekular secara historis dimunculkan dari pengalaman dari kesadaran tradisi Yunani, Yahudi, dan Barat.

Sekular dapat didefinisikan sebagai pembebasan manusia dari agama dan metafisika yang mengatur nalar dan bahasanya. Al-Attas mengatakan bahwa sekuler mengandung bibit pemahaman perubahan dan keduniaan. Perubahan yang dimaksud ialah perubahan dalam pikiran manusia menurut perubahan-perubahan di

sekelilingnya, yakni perubahan nilai, religius, ilmu, dan seterusnya akan berlaku sebagai suatu evolusi. Mulyadhi Kartenegara mendefinisikan sekuler dengan sesuatu yang bersifat keduniawian (*worldly*) sebagai lawan dari spiritual dan religius. Kata sekuler lebih mengedepankan kehidupan dunia dan mengabaikan akhirat, dan dari sudut ontologis mementingkan yang bersifat materil ketimbang spiritual.

Masyarakat muslim Nusantara semetinya tidak menjadikan Islam sekuler sebagai prototipe untuk menentukan arah keberislaman masyarakat Nusantara. Doktrin Islam sekuler sangatlah jelas yaitu mengajak umat untuk menganut paham bahwa kehidupan keagamaan adalah kehidupan pribadi masing-masing, yaitu kehidupan keagamaan hanya sekedar berfungsi untuk menghubungkan manusia dengan Tuhannya. Paham Islam sekular identik dengan urusan negara (politik) berbeda dengan urusan agama. Sedangkan yang berkenaan dengan masalah keduniawian, mengajak untuk memecahkan dan menyelesaikannya dengan cara lain yang lebih rasional. Akan tetapi hal tersebut merupakan hal yang lumrah bagi agama selain Islam. Islam tidak memiliki alasan untuk menggunakan Istilah sekular, sebab istilah tersebut bukan berasal dari Islam.

Di sini tampak jelas bahwa argumentasi sekular terhadap Islam sangatlah jauh bertentangan. Sebab Islam menghendaki adanya saling keterkaitan antara hukum dunia dan hukum akhirat. Keduanya tidaklah harus terpisah melainkan berjalan selaras sebagai ketetapan Tuhan. Aturan-aturan di bawah garis keagamaan mestilah selaras dengan aturan manusia, dalam hal ini termasuk hubungannya dengan hukum, negara, sosial, budaya, maupun hal lainnya. Segala sesuatu yang menyangkut masalah umat Islam telah tertera dalam aturan syariat serta merupakan satu kesatuan yang utuh. Islam memiliki doktrin bahwa adanya kehidupan setelah kematian, oleh sebab itu maka kehidupan itu tidak hanya bersifat keduniaan semata. Argumentasi kemudian yang bekembang mencirikan Islam kekinian di Nusantara dalam hal ini Indonesia adalah Islam liberal, di mana hal tersebut berciri khas dalam nilai-nilai dan etika pembebasan terhadap manusia.

Islam kekinian yang tampak kemudian mengisi warna-warni keberislaman masyarakat Nusantara adalah Islam liberal. Kelompok ini mengedepankan prinsip-prinsip kebabasan pribadi dan pembebasan dari stuktur sosial politik yang menindas. Menurut Kamaruzzaman Bustamam Ahmad, Islam liberal memiliki dua makna

yaitu kebebasan dan pembebasan. Mereka meyakini bahwa Islam selalu dilekati kata sifat, karena pada kenyataanya Islam ditafsirkan secara berbeda-beda sesuai dengan penafsirannya. Adanya kelompok liberal tersebut bertujuan untuk menjadi penghadang terhadap gerakan kelompok garis keras serta berusaha mengimbangi wacana pemikiran garis keras, dan ingin memberikan kesempatan pada masyarakat untuk melihat permasalahan-permasalahan keagamaan dengan lebih beragam.

Menurut Binder, yang khas dan kontradiktif dari pemahaman Islam liberal maupun liberalisme ialah lumrahnya serta legalnya keanekaragaman pendapat tentang berbagai argumentasi, pendapat tersebut dibagun atas perbedaan antara pengetahuan dan opini, dan pemisahan ruang aplikatif keduanya. Dari sudut pandang liberal, pendapat mestilah diyakini secara turun-temurun dan mesti memiliki kemungkinan untuk berubah. Liberal memperlakukan agama sebagai sebuah pendapat dari unsur-unsur yang berada di luarnya. Agama dan politik serta urusan kemanusiaan lainnya digolongkan sebagai dua realitas hidup berlainan. Agama diserap melalui naluri, sedangkan politik dipahami dengan menggunakan akal. Kelompok Islam liberal, setidaknya mereka menganut paham tersebut mengembangkan penafsiran Islam sesuai dengan prinsip mereka, terbukanya dialog yang bebas dari konservatisme serta berupaya menciptakan struktur sosial dan politik yang adil dan manusiawi.

Kurzman mencatat bahwa kata liberal jika disandingkan dengan Islam maka akan saling bertolak belakang keduanya. Istilah liberal mengandung konotasi negatif bagi dunia Islam, di mana hal tersebut diasosiasikan dengan dominasi asing, kapitalisme tanpa batas, kemunafikan yang mendewakan kebenaran, dan permusuhan terhadap Islam. Berdasarkan studi-studi yang lebih awal tentang regional dalam Islam, fokus baru mengenai Islam liberal menggembor-gemborkan sebuah penghargaan yang meningkatkan terhadap keanekaragaman ideologis dalam Islam. Islam liberal (*Liberal Islam*) mendefinisikan dirinya berbeda secara kontras dengan Islam adat dan menyerukan keutamaan periode Islam paling awal untuk menegasikan ketidak-absahan praktik-praktik keagamaan masa kini. Hal yang umum dari Islam liberal yaitu kritiknya terhadap Islam adat, ortodok, maupun Islam revivalis yang mensosialisasikan isu-isu formal Islam seperti negara Islam dan syariat Islam disebut keterbelakangan serta dapat menghalangi Islam untuk mencicipi buah modernitas.

Pendekatan Islam liberal untuk mengsi keberagaman Islam kekinian di Nusantara tampaknya belum memuaskan, sebab masih bermuara pada lingkup budaya. Gagasannya hanya sebatas pengembangan demokrasi, pluralisme, toleransi, *civil society*, kebebasan berekspresi dan sebagainya. Persoalan yang lebih struktural, seperti dampak globalisasi dan pembangunan, hegemoni kapitalisme, neo-kolonialisme, masih belum tampak dalam wacana yang dikemukakan.

Islam plural yang mengisi corak Islam di Nusantara memiliki daya tarik tersendiri untuk ditelaah. Islam plural berarti bahwa tiap pemeluk agama dituntut bukan saja mengakui keberadaan dan hak agama lain, tapi terlibat dalam usaha memahami perbedaan dan persamaan guna tercapainya kerukunan, dalam kebihnnekaan. Islam Plural akan memunculkan pluralisme agama yang mencoba menggeluti keterlibatan aktif terhadap kenyataan kemajemukan dalam lintas agama. Dalam pandangan Husaini bahwa paham pluralis agama atau dapat juga disebut dengan teologi pluralis sebenarnya adalah paham untuk menghilangkan sifat eksklusif umat Islam. Artinya, dengan paham ini umat Islam diharapkan tidak lagi bersikap fanatik, merasa benar sendiri dan menganggap agama lain salah.

Penolakan terhadap pluralitas agama dan pahaman pluralisme agama, setidaknya menurut Budi Munawar Rachman di latarbelakangani oleh beberapa persepsi. *Pertama*, ada anggapan bahwa pluralis diakui sebagai sunnatullah, hal ini dapat mengancam akidah. Pengakuan demikian akan menggoyahkan keimanan. *Kedua*, pluralis dapat menjurus pada pluralisme yang dianggap sebagai ancaman terhadap identitas, sebab dalam pluralisme, identitas akan lebih ke dalam moralitas masyrakat. Dasar pemikirannya adalah pluralitas agama, kebenaran mutlak akan digantikan dengan kebenaran relatif. Dampaknya adalah bahwa kebenaran mutlak akan digantikan dengan kebenaran relatif. *Ketiga*, dapat memberikan ancaman terhadap eksistensi Islam yang timbul dengan diakuinya kebenaran semua agama, sehingga dikhawatirkan akan terjadi sinkretisasi agama-agama yang akan melahirkan agama publik (*public religion*) yang meramu ajaran semua agama. Hal ini telah terlihat di Barat di mana agam digantikan dan tergeser dengan etika pulik dan dijadikan sebagai aturan sosial.

Islam pluralis kemudian menjadikan banyak interpretasi, ada yang menyamakannya dengan tolerasi dan ada yang menyebutnya dengan paham kemajemukan. Nurcholish Madjid memandang bahwa pluralis sama maksudnya seperti kemejemukan. Menerima pluralis

sama halnya dengan menerima kemejemukan. Hal tersebut dikarenakan masyarakat Nusantara bersifat majemuk dan semestinya kehadirannya dianggap sebagai hal yang positif karena akan memperkaya pertumbuhan udaya melalui interaksi dinamis dan pertukaran silang pemahaman yang berbeda. Argumentasi pluralis agama harus dipahami sebagai pertalian sejati kebinekaan dalam ikatan-ikatan keadaban, bukan sebagai kebaikan negatif guna untuk menyingkirkan fanatisme. Bahkan paham pluralisme agama juga mesti dinilai sebagai keharusan bagi keselamatan umat manusia, antara lain melalui mekanisme pengawasan dan penimbangan yang dihasilkan. Setiap agama sama-sama mengapresiasikan bagian penting dari sebuah kebenaran.

Jika argumentasi Islam pluralis mencirikan sikap toleransi antara agama-agama yang ada di Indonesia merupakan yang mesti dilakukan. Realitas Indonesia memang terdiri dari berbagai suku, bangsa, dan agama yang berbeda-beda, maka sikap toleransi menjadi suatu hal mutlak. Menganggap semua agama itu sama dapat menimbulkan makna ganda yang dapat menuai perdebatan. Wacana kekinian yang saya pahami bahwa argumentasi Islam untuk pluralitas cenderung menganggap bahwa semua agama itu sama. Islam pluralis mengarah pada bentuk aktualitas dari sebuah agama yang merupakan obyek toleransi terhadapnya. Segala bentuk perbedaan dalam agama, juga pemahaman di luar Islam mestilah dijadikan sebagai warna-warni budaya dan corak masyarakat Nusantara. Berangkat dari keberagaman masyarakat Nusantara, kiranya jelas bahwa sikap pluralitas yang toleran mesti adanya, tetapi hal tersebut hanya sekedar bentuk dari aktualitas dan bukan bermain pada ranah ketauhidan.

Identitas Islam di Nusantara menurut saya juga sedang terjepit, di mana banyak pengaruh pada era kekinian yaitu Arabisasi (ke Arab-Araban) dan Wahabisme. Arabisasi misalnya tampak dari banyaknya masyarakat yang memahami Islam seperti budaya orang Arab. Ciri khasnya dapat dilihat yaitu pada busana, penampilan, dan idiologi. Terhadap busana, cirinya adalah mengenakan pakaian serba tertutup bagi kaum wanita dan celana di bawah lutut (cingkrang) pada kaum pria serta memeliharaan jenggot melewati ukuran normal. Segi tampilan luar, sekilas terlihat seperti memiliki komunitas tertentu untuk merealisasikan pemahaman Islamnya. Kelompok tersebut biasanya membentuk pengajian-pengajian, kelompok diskusi, serta organisasi.

Sejauh ini belum diketahui dengan jelas apa motif sebenarnya dari mereka. Memakai cadar pada wanita merupakan hal yang lumrah dalam kebudayaan Arab, sebab mengingat kondisi cuaca yang sangat panas serta pada saat-saat tertentu dapat terjadinya badai pasir. Kasus di Nusantara, cukup hanya menggunakan pakaian tertutup yang diatur syari'at sudah mencukupi, mengingat pula tidak ada kondisi yang ekstrim terhadap cuaca maupun keadaan alamnya. Islam dalam bingkai kebudayaan Arab kurang tepat jika diterapkan di Nusantara. Islam Nusantara memiliki budaya tersendiri untuk menyesuaikan diri denga lingkungan tanpa menghilangkan nilai-nilai Islam yang utuh.

Pengaruh Wahabisme juga telah mewabah dalam keberislaman masyarakat Nusantara. Hal tersebut bukanlah wacana baru, akan tetapi menurut penulis merupakan wacana keberlanjutan dari Islam reformis kontra Islam tradisional. Islam model Wahabi menghendaki adanya pemurnian kembali ajaran- ajaran Islam yang otentik. Isu Wahabisme beberapa waktu lalu sempat menjadi topik tersendiri, khususnya di Aceh. Tidak menentu kemungkinan pula bahwa banyak dari kalangan masyarakat telah terpengaruh oleh ideologi Wahabisme tersebut. Pengaruh Islam Wahabi mendapat respon keras dari Islam tradisional dalam hal ini pesantren. Lembaga tersebut mulai mempersiapkan diri untuk menghadang pengaruh tersebut. Pesantren sebagai salah satu basis keilmuan Islam di Nusantara kelihatanya kembali mengkaji konsep lama untuk didiskusikan dan berupaya menyesuaikan dengan konsep baru agar mampu menjawab tantangan zaman. Sebagai lembaga Islam tradisional, mereka tetap menjunjung tinggi nilai-nilai keterbukaan, tetapi pada saat yang sama mereka harus mampu menjawab tantangan berbagai paham yang mempengaruhi nilai keberislaman masyarakat Nusantara.

Dinamika keberislaman masyarakat Nusantara yang pada awalnya berlandaskan Islam sufisme dalam pandangan al-Attas telah bergeser dan memasukkan term-term Barat untuk menyelesaikan masalah agama kekinian. Konsep Islam sufistik yang mengedepankan keotentikan ajarannya mulai pudar seiring pengaruh asing berdatangan. Islam dengan segala khazanahnya masih menyimpan rahasia yang belum terungkap, untuk itu umat muslim mesti terus belajar untuk menghadapi kemajuan tanpa meninggalkan ruh Islam itu sendiri. Islam sufisme yang merupakan wajah asli Islam Nusantara semestinya tidak digantikan dengan paham lain untuk membentuk pola pikir dan karakteristik masyarakat Islam

Nusantara. Menyesuaikan Islam dengan kemajuan zaman merupakan suatu keharusan, namun menghilangkan yang mendasar merupakan hal yang semestinya tidak dilakukan. Aspek sufisme bermuara pada konsep *al-Wujûd* yang dapat dirasionalkan dan memberikan pengaruh yang mendalam pada jiwa masyrakat Nusantara. Sufisme mengembalikan nilai-nilai tauhid yang tidak memisahkan antara materi dan jiwa. Pandangan dunia tauhid merupakan sebuah pandangan dunia rasional. Dengan demikian syariat menjelaskan tauhid sebagai pengatur seluruh aspek kehudupan umat muslim.

Berbagai paham Islam di Nusantara dalam wajah kekinian memberikan gambaran bahwa keinginan masyarakat untuk merespon perkembangan zaman dengan teropong Islam tidak dapat tertolak. Hal yang perlu kita sadari bahwa pengaruh sufisme sangatlah kental bahkan lebih dominan dibandingkan dengan ideologi Islam kekinian yang tidak berujung. Pengaruh sufisme yang masih mengakar di Nusantara adalah adanya majelis-majelis zikir bersama secara tertutup maupun terbuka. Majelis zikir tersebut masih terdapat pada berbagai tempat di Indonesia, misalnya yaitu di Aceh. Ciri khas ajaran sufisme selanjutnya terimplemtasikan dalam tarekat-tarekat sufi yang masih terus berkembang di Nusantara. Terekat-tarekat tersebut terus berkembang walaupun pengaruh globalisasi terus mewabah. Semakin dipertahankannya majelis zikir, sikap toleransi, sikap lemah-lembut, serta tarekat-tarekat Islam di Nusantara, maka selama itu pula doktrin-doktrin sufisme tidak akan pernah putus dan bahkan semakin memperkuat "ruh" Islam Nusantara yang sebenarnya.

BAB V
KESIMPULAN

Islam Nusantara adalah Islam yang dapat menyesuaikan diri dengan budaya Nusantara, dengan karakteristik toleran, lemah lembut, membimbing, dinamis dan bersahabat dengan lingkungan kultur, sub-kultur, dan agama yang beragam. Islam Nusantara dapat memberikan dampak positif terhadap dinamika masyarakat yaitu ramah, terbuka, inklusif, mewarnai budaya masyarakat Nusantara untuk mewujudkan sifat akomodatifnya yaitu rahmat untuk semua umat manusia. Tahapan selanjutnya, Islam Nusantara merupakan sebuah upaya untuk melabuhkan nilai-nilai Islam dalam konteks budaya serta karakteristik masyarakat Nusantara yang beragam. Islam Nusantara bukan sekedar sebuah konsep geografis melainkan konsep filosofis yang membentuk nilai, cara pandang, pola pikir dalam melihat tatanan budaya dan antropologi. Islam Nusantara juga merupakan sebuah pola pikir, tata nilai, dan cara pandang dalam melihat dan menghadapi berbegai budaya yang datang ke Nusantara. Definisi yang lebih mengerucut mengenai Islam di Nusantara tidak jauh dari pembahasan tentang Islam yang membudaya, berdialog, disesuaikan, dibumikan, diadaptasikan ke dalam budaya Nusantara.

Al-Attas berpandangan bahwa Islam Nusantara adalah Islam yang mencoba masuk dalam budaya masyarakat Nusantara, merangkul, menyesuaikan diri dengan kebiasaan magis masyarakat Nusantara, kemudian menyaring dan menghilangkan praktik-praktik keyakinan magis tersebut digantikan dengan pemahaman Islam yang sesungguhnya. Islam Nusantara yang menyesuaikan diri dengan budaya Nusantara tersebut berasal dari manifestasi Islam sufistik. Islam sufistik merupakan doktrin keislaman yang dibawa oleh kaum sufi pengembara ke Nusantara yang mencapai puncaknya pada abad ke 17 M.

Para sufi pengembara menggunakan tasawuf sebagai fondasi filosofisnya untuk menyebarkan Islam di Nusantara. Islam model sufistik tersebut tidak hanya merubah pandangan masyarakat Nusantara pada dimensi estetis semata, namun lebih jauh mengubah struktur batin, pola pikir dan jiwanya. Peradaban Nusantara yang semula kental dengan unsur-unsur seni mengalami revolusi menuju pandangan hidup yang lebih rasional. Islam sufistik meletakkan pondasi pandangan hidup baru yang lebih maju dari pemahaman

yang telah ada sebelumnya, meruntuhkan sistem kasta yang telah lama ditegakkan oleh agama Hindu-Buddha sehingga menjadi sistem kesamaan sesama manusia pada level zahirnya. Islam membangun sistem kesetaraan bagi seluruh umat manusia dan membedakan derajatnya dengan manusia lain adalah tingkat keimanan dan ketakwaan pada level batinnya dalam berhubungan dengan Allah Swt.

Tidak hanya pengaruh itu, Islam mencapai puncaknya dengan menyebarnya risalah-risalah Islam yang terangkum dalam bahasa dan tulisan Melayu. Bahasa dan tulisan ini merupakan suatu pengantar ilmiah bagi metafisika Islam guna menyebarkan Islam ke seluruh pelosok Nusantara. Risalah-risalah tersebut sangat kental dengan konsep *al-Wujūd* dan metafisika sufistik yang meletakkan nilai-nilai rasional dan saintifik. Metode serta kreatifitas sufistik melekat dalam jiwa masyarakat Nusantara sehingga menjadikan Islam sebagai dasar keyakinan. Sampai saat ini, Islam sufisme masih mengakar dalam jiwa masyarakat muslim Nusantara meskipun berbagai paham asing terus berdatangan.

Perlu ditegaskan disini bahwa sebelum adanya perdebatan mengenai Islam Nusantara, jauh sebelum argumentasi ini muncul, Al-Attas telah mengantarkan teori mengenai Islam Nusantara yang disebarkan oleh kaum sufi melalui, meskipun Al-Attas tidak mendefinisikan apa itu Islam Nusantara. Teori tersebut adalah teori Islamisasi di Nusantara yang merupakan jembatan untuk mendefinisikan Isalam Nusantara. Teori yang digagas Al-Attas kekinian cukup berpengaruh dalam mengembangkan model serta bentuk Islam yang ada di Nusantara.

Bagi para peneliti Islam di Nusantara maupun studi kawasan selajutnya diharapkan agar tidak keliru dalam meneliti sejauh mana Islam berpengaruh di kepualauan tersebut. Peneliti lokal maupun manca negara tidak hanya melihat pengaruh sesuatu cenderung pada aspek zahirnya (unsur luaran) semata melainkan melihat sesuatu harus lebih jauh tertanam pada aspek batinnya.

Seorang peneliti Islam Nusantara harus paham bagaimana karakter masyarakat Nusantara dengan baik. Peneliti tersebut juga harus paham bagaimana sebenarnya aspek metafisika sufi yang berpengaruh di dunia Nusantara. Jika aspek-aspek di atas tidak benar-benar terlihat dalam melakukan penelitian, maka peneliti tersebut tidak mampu menangkap esensi Islam yang tertanam kuat di dalam kebudayaan Nusantara. ⌂

DAFTAR PUSTAKA

Arnold, T.W, *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*, London: Constable & Company, 1913.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *Rānīrī and the Wujūdiyyah of 17th Century Acheh*. Malaysia, MBRAS, 1966.

----------, *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969.

----------, *The Mysticism of Ḥamzah Fanṣūri*. Kuala Lumpur: UTM Press, 1970.

----------, *Islam And Secularism.* Kuala Lumpur: IBIM, 1978.

----------, *Islam, Secularism and the Philosophy of the future*, London: Mansell Publishing Limited, 1985.

----------, *A Commentary on the Ḥujjat Al-ṣiddīq of Nûrdīn Al-rānīrî*. Kuala lumpr: MCM, 1986.

----------, *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16TH Century Malay Translation of the 'aqā'id of al-Nasafī*, Kuala Lumpur,Department of Publications Universitry of Malaya, 1988.

----------, *Islam Dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu Nusantara*. Bandung: Mizan, 1990.

----------, *The Intuition of Existence*, Malaysia: ISTACT, 1990.

----------, *Prolegomena to the Metafhysics of Islam*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1995.

----------, *Mafhum al-ta'lim fi al-Islam; itha tasawurry li falsafah Islamiyyah li al ta'limi*, Kuala Lumpur, ISTAC, 1998,

----------, *Risalah untuk Kaum Mulimin*. Kuala Lumpur: ISTACT, 2001.

----------, *Makna Kebahagiaan dan Pengalamnya dalam Islam*, Kuala Lumpur, ISTAC, 2002.

----------, *Historocal Fact And Fiction*. Kuala Lumpur: UTM Press, 2011.

Abdurrahman Wahid, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia Dewasa ini*, Jakarta: Prisma, 1984.

Ahmad Ibrahim, *Islam di Asia Tenggara Perkembangan Kontemporer*, Jakarta: LP3ES, 1990.

Azhar Basyir, *Refleksi atas Persoalan Keislaman*, Bandung: Mizan, 1993.

Arkoun, Mohammed, *Nalar Islam dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, Jakarta: INIS, 1994.

Abdullah Haji Halim Bashah , *Raja Campa dan Dinasti Jembal Dalam Patani Besar (Patani, Kelantan, dan Terengganu)*, Kota Bharu Kelantan: Pustaka Reka, 1994.

Ambary Hasan Muarif ,*Menemukan Peradaban Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998.

Apipudin, *Penyebaran Islam di daerah Galuh sampai dengan abad ke-17,* Jakarta: Kementrian Agama RI, 2010.

Ahmad Baso, *Islam Nusantara Ijtihad Jenius dan Ijma' Ulama Indonesia,* Jakarta: Pustaka Afid, 2015.

Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam Tradisi dan Modernisasi Menju Milenium Baru*, Ciputat, Logos Wacana Ilmu, 1999.

----------, *Renaisans Islam Asia Tenggara Sejarah Wacana dan Kekuasaan*. Bandung: Remaja Rosda Karya, 2006.

----------, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Akar Pembaruan Islam Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2013.

Abdul Ghofur, "Gagasan Islamisasi Ilmu Pengetahuan (Study Pemikiran Pendidikan Syed Muhammad Naquib al-Attas)." Skripsi S1 Fakultas Ilmu Tarbiya dan Keguruan Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008.

Hasyimy, *Ruba'i Hamzah Fansuri*. Malaysia: Dewan Bahasa dan Pustaka KPM Kuala Lumpur, 1976.

----------, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*. Kumpulan Prasaran pada Seminar di Aceh: Alma, 1993.

Asep Gunawan, *Artikulasi Islam Kultural dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.

Abdullah Idi dan Jalaluddin Hadi, *Filsafat Pendidikan, Manusia, Filsafat, dan Pendidikan*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2012.

Adian, Husaini*, Pluralisme agama: Haram, Fatwa MUI yang Tegas dan Tidak Kontroversi*, Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar, 2005.

Abuddin Nata, *Pemikiran Pendidikan Islam dan Barat*, Jakarta, Raja Grafindo Persada, 2012.

Alwi Shihab, *Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia*, Bandung, Mizan, 2001.

Alwi Shihab, *Islam Inklusif Menuju Sikap dalam Beragama*, Bandung: Mizan, 1997.

Akhmad Sahal, *Islam Nusantara Dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan,* Bandung: Mizan Pustaka, 2015.

Braginsky. V. I, *Tasawuf dan Sastra Melayu Kajian dan Teks-teks*, Jakarta: RUL, 1993.

Bruinessen, Martin Van, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1995.

Baharudin, "Pemikiran Pendidikan Naquib Al-Attas: Aktualisasinya dalam Konteks Pendidikan Islam Kontermporer." Tesis S2 Konsentrasi Pendidikan Islam Program pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2004.

Boni, Badelli, G.B, *The Travels of Marco Polo*, New York: Harper & Brothers Publishers, 1852.

Budi Munawar Rachman, *Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme Islam Pregresif dan Perekembangan diskursusnya*, Jakarta: Gramedia, 2010.

Barton, Greg, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahid, dan Abdurrahman Wahid*, Jakarta: Paramadina, 1999.

----------, *Biografi Gus Dur*,"*The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*" Yogyakarta: LKIS, 2011.

Bellah, N. Robert, *Beyond Belief Esei-esei tentang Agama di Dunia Modern*, Jakarta: Paramadina, 2000.

Budhi Munawar Rachman, *Argumentasi Islam untuk Sekularisme, Islam Progresif dan Perekembangan Diskursusnya*, (Jakarta: Grafindo, 2010.

Binder, Leonard, *Islam Liberal Kritik terhadap Idiologi-idiologi Pembangunan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

Chambert, Henri, *Panggung Sejarah Persembahan Kepada Prof. Dr. Denys Lombard*, Jakarta: Pustaka Obor Indonesia, 2011.

Dhavamony, Mariasusai, *Fenomenologi Agama*. Yogyakarta: Kanisius, 1995.

Dobbin, Christine, *Islamic Revivalism In a Changging Peasent Economy, Central Sumatra 1784-1847.* Terj. D. Tedjasudhana; *Gejolak Ekonomi, Kebangkitan Islam, dan Gerakan Padri Minangkabau 1784-1847*. Jakarta: INIS, 1992.

Erawadi, *Tradisi, Wacana dan Dinamika Intelektual Islam Aceh Abad XVII dan XIX*. Jakarta: Dep, Agama RI, 2009.

Ernst, Carl. W, *Ruzbihan Baqli Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism*, Britain: Curzon Press, 1996.

Enver, Ishrat, Hasan, *Metafisika Iqbal*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Einar Martahan Sitompul, *Nahdlatul Ulama Dan Pancasila,* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1996.

Geetz, Clifford, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, Pustaka Jaya: Jakarta, 1981.

Gazur Ibrahim I-llahi, *Mengungkap Misteri sufi Besar Mansur Al-Hallaj "Ana'L-Haqq"*, Jakarta: Rajawali, 1986.

George, B. Grose dan Benjamin J. Hubbard, *Tiga Agama Satu Tuhan, Sebuah Dialog*, Bandung: Mizan, 1994.

Harun Hadiwijono, *Agama Hindu dan Buddha*. Jakarta: Gunung Mulia, 2009

Hamka, *Dari Perbendaharaan Lama*. Medan: Madju, 1963.

----------, *Tafsir Al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panji Mas, 1984

Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1993.

----------, *Pembaharuan Dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994.

----------, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: UI Press, 2008.

Hurgronje, Snouck, *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje*, Jakarta: INIS, 1993.

Ismail Hamid, *The Malay Islamic Hikayat*. Malaysia : PUKM, 1983.

Irwansyah, "Islam dan Secularisme Telaah Pemikiran Syed Muhammad Naquib Al-Attas." Skripsi S1 Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009.

Kamaruzzaman Bustamam Ahmad, *Islam Historis Dinamika Study Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Galang Press, 2002.

----------, *Wajah Baru Islam di Indonesia*, Yogyakarta: UII Press, 2004.

Khudori A. Sholeh, *Wacana Baru Filsafat* Islam. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabi; Wahdah al- wujūd dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramadina, 1995.

Kurzman, Chales, *Wacana Islam Liberal Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, Jakarta: Paramadina, 2001.

La Lusa, dan Tirtaraharja Umar, *Pengartar Pendidikan*, Jakarta: Rineka Cipta, 2000.

Laode Ida, *Anatomi Konflik NU, Elit Islam dan Negara*, Jakarta: Sinar Harapan, 1996.

Mukti Ali, *Alam Pemikiran Islam Modern di Timur Tengah*, Jakarta: Djambatan, 1995.

MuhammadAl-Fayyadi*, Teologi Negatif Ibn 'Arabi Kritik Metafisika Ketuhanan*, Yogyakarta: LKIS, 2012.

M. Iqbal, *Metafisika Persia; Suatu Sumbangan untuk Sejarah Filsafat Islam*, Bandung: Mizan.

Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan; Pengantar Epistimologi Islam*, Bandung: Mizan, 2003.

Muhammad Husein, *Sang Zahid Mengarungi Sufisme Gus Dur*, Yogyakarta: LKIS, 2012.

Mulkhan, A. Munir, *Islam Murni dalam Masyarakat Petani*, Yogyakarta: Benteng Budaya, 2000.

Muchtar Masyhudi, *Aswaja an-Nadliyah; Ajaran Ahlussunnah wa al-Jama'ah yang Berlaku di Lingkungan Nahdlatul Ulama*, Jawa Timur: PWNU, 2007.

M. Mukhsin Jamil, dkk, *Nalar Islam Nusantara; Studi Islam ala Muhammadiyah al-Arsyad, Persis, dan NU*, Jakarta: Departemen Agama, 2007.

M. Nazir, *Dinamika dan Problematika Muslim di Asia Tenggara*. Riau: ISAIS, 2001.

M. Amien Rais, *Intelektualisme Muhammadiyah Menyongsong Era Baru,* Bangdung: Mizan, 1995.

M. Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005.

Musyrifah Sunanto , *Sejarah Peradaban Islam Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005.

Muhammad Saleh dan Ibrahim, Qasim. A, *Buku Pintar Sejarah Islam: Jejak Langkah Peradaban Islam dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*, Jakarta: Zaman, 2014.

Nurcholish Madjid, *Cendikiawan dan Religiusitas Masyrakat*, Jakarta: Paramadina, 1999.

----------, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 2008.

Nor Wan Daud, Wan Mohd, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al-Attas*. Bandung: Penerbit Mizan, 1998.

Nazir. M, *Dinamika dan Problematika Muslim di Asia Tenggara*, Riau: ISAIS, 2001.

Nur Khalik Ridwan, *Agama Borjuis Kritik atas Nalar Islam Murni*, Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2004

O'Neil. F. William, *Idiologi-Idiologi Pendidikan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

Palmer, Joy, *50 Pemikir Paling Berpengaruh Terhadap Dinia Pendidikan Modern*, Jakarta: Laksana, 2010.

Pudja. G, *Wedaparikrama, Naskah, Terjemahan, Penjelasan*, Jakarta: Dep. Agama RI, 1971.

Pradoyo, *Sekularisasi dalam Polemik*, Jakarta: Grafiti, 1993.

Roeslan Abdulgani, *Sejarah Perkembangan Islam di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Antar Kota, 1983.

Reid, Anthony, *Sejarah Modern Awal Asia Tenggara*, Jakarta: LP3ES, 2004.

----------, *Menuju Sejarah Sumatra antara Indonesia dan Dunia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2011.

Roolvink. R, *Historical Atlas of the Moslem People,* Jakarta: Jembatan, 1957.

Sri Mulyati, *Mengenal dan Memahami Tarekat -Tarekat Muktabarah di Indonesia*, Jakarta : Kencana, 2004.

----------, *Tasawuf Nusantara Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*, Jakarta: Kencana, 2006.

Saiful Muzani, dan Hisyam, Abdullah, *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, Jakarta: LP3ES, 1993.

Syafii Maarif*, Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan Sebuah Refleksi Sejarah*, Bandung: Mizan, 2009.

----------, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi Tentang Pencaturan dalam Konstituante*, Jakarta: LP3ES, 1985.

Samsul Nizam, *Seabad Buya Hamka, Memperbincangkan Dinamika Intelektual dan Pemikiran Hamka tentang Pendidikan,* Jakarta: Kencana, 2008.

Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, Amerika: The University of North Carolina Press Chapel Hill, 1975.

Soedarso Soekarno, *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje VII*. Jakarta: INIS, 1992.

Steenbrink, Karel .A, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Sunanto, Musyrifah, *Sejarah Peradaban Islam Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005.

Sugeng Sugiyono, dkk, *Antologi Studi Islam*, Yogyakarta: UIN Sinan Kali Jaga, 2014.

Sindhunata, *Pendidikan: Kegelisahan Sepanjang Zaman*, Yogyakarta: Kanisius, 2001.

Saiyidain, K. G, *Percikan Filsafat Iqbal mengenai Pendidikan*, Bandung: Dipenogoro, 1981.

Said Aqil Siroj, *Islam Sumber Inspirasi Budaya Nusantara Menuju Masyarakat Mutamaddin*, Jakarta: LTN NU, 2014.

Sanian Smart, *Religion of Asia*, London: King LTD, 1993.

Solichin Salam, *K. H. Ahmad Dahlan: Tjita-Tjita dan Perjuangannya*, Jakarta: Depot Pengajaran Muhamadiyah, 1965.

Suharso. S, *Sejarah Kelahiran dan Perjuangan Nahdlatul Ulama,* Purwokerto, Publikasi Terbatas, 1981.

Sabardila Atika, dan Fananie Zainuddin, *Sumber Konflik Masyarakat Muslim NU-Muhammadiyah Perspektif Keberterimaan Tahlil*, Surakarta: Muhammadiyah Press, 2001.

Syarifuddin, *Wujûdiyah Hamzah Fansuri dalam Perdebatan Para Sarjana; Kajian Hermanetik atas Karya-karya Sastra Hamzah Fansuri*, Jakarta: Almahira, 2011.

Steenbrink, Karel. A, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Shimogaki Kazuo, *Kiri Islam antara Modernisme dan Posmodernisme, Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi*, Yogyakarta: LKIS, 1993.

Ta Tan Sen, *Cheng Ho Penyebaran Islam dari Cina ke Nusantara*. Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2010.

Tufail Muhammad Mian, *Iqbal's Philosophy and Education*, Lahore: Din Muhammadi Press, 1966.

Wayan Marswinara, *Veda Sruti*, Surabaya: Paramita, 2004.

Winstedt, R.O, *Classical Malay Literature*, London: Oxford Press, 1977.

Woodward, Mark. R, *Islam Jawa Kesalehan Normatif Versus Kebatinan,* Yogyakarta: LKiS, 1999.

Woltres, O.W, *Kemaharajaan Maritim Sriwijaya dan Perniagaan Dunia Abad III-Abad VII*, Jakarta, Komunitas Bambu, 2011.

Zachi KhairulUmam*, Adonis Gairah Membunuh Tuhan, Cendikiawan Arab-Islam*, Jawa Barat; Kepik, 2011.

Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai,* Jakarta : LP3ES, 1982.

BIOGRAFI PENULIS

Nama	:	Mulyadi
Tempat/Tanggal Lahir	:	Sigli, 02 Juli 1992
Jenis Kelamin	:	Laki-Laki
Pekerjaan	:	Dosen IAIN Langsa
Agama	:	Islam
Kebangsaan	:	Indonesia
Alamat	:	Tualang Cut, Aceh Tamiang
No Hp	:	085260808751
E-Mail	:	yadimulia85@yahoo.co.id

Nama Orang Tua

Ayah:	:	Idris (Alm)
Ibu	:	Sakinah

Riwayat Pendidikan

SD	:	SD No. 1 Tualang Cut- Tamiang
SMP	:	SMP No. 1 Tualang Cut- Tamiang
SMA	:	SMA Sukma Bangsa, Kota :Lhokseumawe
S1	:	Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah-Jakarta
S2	:	Konsentrasi Pemikiran Dalam Islam UIN Ar-Raniry-Banda Aceh

universitas
MALIKUSSALEH

Buku ini awalnya adalah sebuah tesis yang ditulis untuk melengkapi tugas-tugas dan memenuhi syarat-syarat guna memperoleh gelar Megister Agama (M.A) pada Program Studi Ilmu Agama Islam, Konsentrasi Pemikiran dalam Islam, Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry, Darussalam-Banda Aceh. Selama menyelesaikan karya ini, penulis banyak mengalami tantangan dan rintangan, namun berkat bantuan, usaha, do'a, dan motivasi dari berbagai pihak, Tesis ini dapat terselesaikan. Peneliti mengucapkan banyak terimakasih sedalam-dalamnya kepada:

- Prof. Dr. Misri A. Muchsin. M.Ag. sebagai pembimbing I dan Dr. Damanhuri Basyir, MA. sebagai pembimbing II yang telah banyak meluangkan waktu, menyumbangkan tenaga dan pikiran untuk membimbing dan mengarahkan;
- Dr. T. Safir Iskandar Wijaya, MA. dan Dr. Fuad Ramly, M. Hum. yang telah memberikan banyak masukan demi terwujudnya kesempurnaan;
- Prof. Dr. Rusjdi Ali Muhammad, S.H. selaku Direktur Pascasarjana UIN Ar-Raniry, dan Dr. Salman Abdul Muthalib, Lc., M.Ag. selaku Wakil Direktur Pascasarjana UIN Ar-Raniry, peneliti mengucapkan banyak terimakasih;
- Keluarga besar, Ibunda tercinta Sakinah, Kak Fitri, Er, Linda, Abang Bahagia Idris, Ambia, Hamdani, Jamani, Ilyus, Rahmad BG, Ma Bereuleng (Adrami), Nyakmu, Juliana, Windayani, yang terus memberikan motivasi untuk segera menyelesaikan Tesis ini;
- Abang senior Drs. Rusli M. Jamal, Azwar Ag, M. Ridha, Jasmadi, yang telah memberikan banyak masukan serta memberikan banyak pengalaman berharga tentang bagaimana menjalani kehidupan di Aceh, dan juga banyak memberikan kesempatan untuk meminjamkan buku-buku referensi untuk melengkapi data-data dalam Tesis ini;
- Sayed Muhammad Ichsan (Habib) dan Ramly (Cibro), sahabat sekaligus abang bagi peneliti yang memberikan ide-ide cemerlang dalam berdiskusi, mengarahkan, mengoreksi, dan banyak meminjamkan buku-buku rujukan selama menyelesaikan Tesis ini;
- Arroni Walechsa dan Ustad Wahyu Ichsan, yang selama ini telah memberikan motivasi, dorongan, semangat, dan dukungan moril dan materil kepada peneliti selama penyelesaian Tesis ini;
- Sahabat jurusan Pemikiran Dalam Islam: Bu Ningsih, Fitri, Mizra, Icha, Munazir, Khairul Laweng, Sabrun, Khairil Mizwar, Yasir, Idham, Irvan, Alfian, juga sahabat jurusan Sejarah: Sri, Nukman, Fazrijal, Rika, Rahmad dan kawan-kawan, yang selama ini bersama-sama dengan penulis dalam menuntut ilmu;
- Kepada seluruh Staf Akademik, Staf Pepurtakaan Pascasarjana UIN Ar-Raniry, yang telah memberikan pelayanan berbagai pengurusan dan pengarahan untuk kepentingan administrasi dalam menyelesaikan karya ini.

ISBN 978-602-464-030-9

9 786024 640309

UNIMAL PRESS